3 1210 01820 1747

ACCESO ABIERTO

María Alba Pastor

Crisis y recomposición social

España en el tránsito del siglo XVI al XVII

Sección de Obras de Historia

CRISIS Y RECOMPOSICIÓN SOCIAL

MARÍA ALBA PASTOR

CRISIS Y RECOMPOSICIÓN SOCIAL

Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición, 1999

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

D. R. © 1999, Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Coordinación General de Publicaciones
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

D. R. © 1999, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-5551-6

Impreso en México

INTRODUCCIÓN

En las tres últimas décadas del siglo XVI y las primeras tres décadas del siglo XVII en Nueva España se produjeron cambios estructurales tan drásticos y manifestaciones sociales y culturales tan nuevas que parecen indicar una ruptura con respecto a la primera etapa de la vida colonial. Esto es lo que puede desprenderse del análisis de fuentes de primera mano como crónicas, relaciones, informes, cartas y textos literarios, y de diversas interpretaciones y estudios contemporáneos.

Según se plantea en este trabajo, que es eminentemente una síntesis interpretativa, los cambios drásticos y las nuevas manifestaciones abrieron una fase de crisis integral del sistema en la cual se generaron conductas sociales, relaciones económicas y conflictos por el poder que trajeron consigo el inicio de un proceso de recomposición o, si se quiere calificar con mayor atrevimiento, de refundación de la sociedad novohispana. En concreto, el punto de partida de tal crisis obedeció a la confluencia de un conjunto de fenómenos que anunciaron la fase final del proceso de desestructuración de las antiguas comunidades indígenas y sus tradiciones que —hasta donde puede advertirse— estuvo relacionado con altos índices de mortandad indígena, con modificaciones en la tributación, la producción agrícola y la tenencia de la tierra, y con el término legal de las encomiendas. Por otro lado, empezaron a ponerse en práctica los acuerdos del Concilio de Trento, se impulsaron los valores culturales de la Contrarreforma y la corona española le concedió mayor apoyo al clero secular. Con ello, los proyectos utópicos y misionales de las órdenes mendicantes cayeron en la obsolescencia. Además, concluyó la fase más violenta de las guerras de sometimiento; los centros de autoridad y legalidad entraron en problemas de legitimación y a Nueva España arribó la mayor cantidad —hasta entonces cuantificada— de inmigrantes europeos y africanos.

En este trabajo se argumenta que el impacto de tal crisis

integral del sistema colocó a la sociedad novohispana ante una situación de pérdida de valores y cohesión y, por lo tanto, ante el desafío de configurar un nuevo modelo de estructuración social capaz de incorporar las formas culturales de la población inmigrante y reconfigurar las indígenas e hispánicas ya existentes. Este proceso caracterizó el periodo de tránsito del siglo XVI al XVII (1570-1630). En él surgieron y se aplicaron una serie de estrategias provenientes sobre todo de dos propuestas: la monárquica y contrarreformista y la criolla. Ambas se atrajeron y repelieron, se entrecruzaron y combinaron para, finalmente, superar la crisis por medio de la recomposición.

El éxito de la propuesta monárquica y contrarreformista dependió de la flexibilidad con la que se adaptó a la sociedad novohispana. El éxito de la criolla radicó en su capacidad para absorber el sistema de valores contrarreformista y amoldarlo a sus problemas de sobrevivencia, a sus juegos de poder e intereses de dominación. Entonces, lo cortesano y lo popular se contaminaron, la legalidad y la transgresión corrieron paralelas y las conductas ambivalentes se proyectaron en los deseos criollos: ser moderno sin dejar de ser medieval, ser español y al mismo tiempo novohispano, ser libre y simultáneamente autoritario, virtuoso y también rico... Entonces, entre los novohispanos se empezó a formar una conciencia de arraigo y apropiación del medio físico y cultural que se reflejó en el elogio a la Real y Pontificia Universidad, en la alabanza a la ciudad de México, en la exaltación de la naturaleza física y humana, en la reinvención de la historia prehispánica y de la Conquista y en la creencia acerca del destino providencial de sus tierras; pero también se reflejó en su liberalidad para permitir y compartir usos y costumbres indígenas, africanas, castellanas, andaluzas...

La propuesta monárquica y contrarreformista respondió a un plan concebido y diseñado por Madrid y Roma, dos centros hegemónicos de poder ubicados fuera del ámbito novohispano. Como el sentido final de esta propuesta se dirigió fundamentalmente a recuperar la posición de dominio debilitada por los embates luteranos y noreuropeos, lo americano les significó serios problemas de interpretación. Con el fin de disciplinar y unificar las múltiples y dispersas culturas llegadas

con la inmigración y de combatir "el relajamiento de la moral" de las ya existentes, este plan intensificó el proceso para hispanizar y catolizar a la población novohispana, a través de diversas acciones: campañas antiidolátricas y antipaganas, la congregación de pueblos indígenas dispersos, la enseñanza del castellano, el impulso a la educación —especialmente entre grupos selectos de la población—, la difusión del arte manierista en su vertiente religiosa, el establecimiento del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, la atención al cobro de los diezmos y a la administración de los sacramentos y la ampliación del clero secular, entre muchas otras.

El código moral propio de la Contrarreforma descansó en la interdependencia de valores de inspiración medieval: la pureza, la virginidad, la castidad, el honor, la fama, la sabiduría y el afán de nobleza. Éstos fueron adaptados a la sociedad novohispana mediante una política de organización social de tipo corporativo. A través del desarrollo de formas ya existentes, las corporaciones permitieron establecer principios ordenadores y reguladores comunes. Así, en correspondencia con la división de los sexos, las jerarquías sociales, el origen étnico, los oficios, los cultos y las actividades religiosas, se promovieron nuevamente las órdenes de caballería y las cofradías eclesiásticas y gremiales. Estas microinstituciones se constituyeron en los núcleos de propagación de la fe, la cohesión y reintegración de la sociedad novohispana y tuvieron como complemento una política de regeneración de la familia que, además de controlar la reproducción, reestructuró las relaciones de parentesco sobre la base del matrimonio monogámico, la virginidad femenina y la castidad. Para todo ello, se reactivaron la magia y los cultos marianos. El fervor guadalupano tuvo sus orígenes durante esta fase.

En estrecha correspondencia con las organizaciones de tipo corporativo y con la imposibilidad de que se configurara una conciencia individual autónoma, los novohispanos aceptaron el autoritarismo inserto en el ideal cortesano y noble. Cronistas e informantes de ambos lados del Atlántico transfirieron reiteradamente los usos y valores de la monarquía y nobleza hispanas a la indiana y alabaron este modo de distribuir los poderes y los saberes. Sin embargo, las aspiraciones

de nobleza, reflejadas en el arte manierista, en los deseos de obtener títulos y blasones y en la adquisición de objetos suntuarios, no entraron en contradicción sino que fueron el complemento de las conductas propias de una incipiente burguesía y, sobre todo, de la consolidación de una poderosa oligarquía criolla.

De la Península Ibérica provinieron disposiciones tendientes a modernizar las formas de circulación de las mercancías, el trabajo y la propiedad. Además de favorecer los intereses económicos imperiales y establecer formas de tributación e intercambio en dinero —como formas económicas generales— con estas disposiciones se pretendió detener la sobreexplotación indígena y las aspiraciones señoriales. En consecuencia, se fueron suprimiendo las encomiendas. Las circunstancias internas propiciaron la multiplicación de las estancias y las haciendas y la introducción del repartimiento, el peonaje y el trabajo libre y asalariado. La reorganización, la centralización y el aumento de los mecanismos de vigilancia y control por parte de los poderes real y virreinal chocaron contra los intereses del proyecto criollo. La voluntad de dirección y ejecución puesta en práctica por los criollos, esto es, por todos aquellos que siendo viejos o jóvenes tenían el interés de echar raíces en las tierras y de participar en los negocios civiles, eclesiásticos y mercantiles novohispanos, fue fundamental en esta época. Para imponer su voluntad, los criollos formaron sus propios poderes locales o sus micropoderes urbanos, en alianza o componenda con sus congéneres, con la burocracia virreinal y con las familias de buena posición; buscaron alianzas matrimoniales convenientes; ingresaron en los centros educativos, se dejaron orientar —sobre todo por los jesuitas— y se pusieron al frente de empresas que, a partir de esta época, junto con la minería, empezaron a formar parte del circuito mundial del comercio: obrajes, casas comerciales y de finanzas, contrabando, exportación de productos agrícolas y ganaderos.

En íntima conexión con los valores contrarreformistas, con el modelo monárquico, cortesano y noble, y con el despunte económico que a partir de 1590 se operó en la explotación minera, en la producción agrícola y manufacturera de exportación y en la dinamización del mercado interno y de los mer-

cados locales, la estructura autoritaria de la personalidad del novohispano le permitió insistir en la sobrexplotación de la población negra, indígena y mezclada, a través del impulso de estrategias tanto de origen prehispánico como de filiación mediterránea: el compadrazgo, el caciquismo, el paternalismo, el peonaje... Asimismo, durante este periodo, la codicia por ciertos "botines", como la mano de obra, las tierras, los tributos, el dinero, los títulos nobiliarios, los cargos públicos y eclesiásticos, el prestigio y el linaje, desató enconados conflictos y competencias entre colonos y advenedizos, peninsulares y americanos, frailes y seculares. Todos estos pleitos constituyeron el campo de prueba y formación de conductas criollas típicamente ambivalentes, rebuscadas, simuladoras...

Este trabajo está motivado por tres tentaciones básicas. La primera consiste en presentar los elementos internos o novohispanos y externos o españoles que, al articularse, dieron por resultado una situación de crisis social integral (capítulo I). La segunda tiene la finalidad de establecer los fundamentos de la recomposición y cohesión sociales, atendiendo tres niveles: la configuración de la estructura emocional de los novohispanos, marcada por los valores monárquicos y contrarreformistas (capítulo II); las nuevas formas de organización social basadas en fórmulas autoritarias de tipo corporativo, afán nobiliario, expansión urbana y transformación económica (capítulo III); y la nueva estructuración de los poderes a partir del uso de la superstición, la imposición del orden y las jerarquías, las pugnas entre el clero, la burocratización, los abusos, las transgresiones, los cacicazgos y compadrazgos (capítulo IV). La tercera se aboca a subrayar los orígenes de las conductas que en este periodo (1570-1630) se perfilaron como particularmente novohispanas (criollas) y que caracterizarán la mentalidad de los grupos dominantes en etapas posteriores (capítulo V).

Agradezco a todas las personas que me proporcionaron comentarios y sugerencias para la elaboración de este trabajo que, en su primera versión, fue presentado como tesis de doctorado en historia: Carlos Antonio Aguirre, Bolívar Echeverría, Nora Jiménez, Jorge Alberto Manrique, Álvaro Matute,

Federico Navarrete, Ricardo Pérez Montfort, Patricia Rodríguez Ochoa y Antonio Rubial. Agradezco también a la Dirección General del Personal Académico y a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México el hecho de que, por distintos medios, hayan apoyado mis estudios de doctorado; así también al Deutscher Akademischer Austauschdienst, al Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlín y a la Iberoamerikanische Bibliothek Preussischer Kulturbesitz de Berlín su colaboración para realizar estancias de investigación en 1994 y 1995.

I. LA TRAGEDIA DE FIN DE SIGLO

A FINES del siglo XVI se resintieron en Nueva España los efectos de diversas crisis externas e internas. En Europa, una de las reacciones frente a la Reforma protestante fue el impulso de un movimiento de defensa y transformación del catolicismo. Éste se procuró introducir a la América hispana cuando en estos territorios se detectaron deficiencias en el adoctrinamiento de la población. La corona española tuvo dificultades financieras y decidió enmendar partes sustanciales de la legislación de Indias, como las referentes al cobro de los tributos y al sistema de encomiendas. Al mismo tiempo, se registraron los más elevados índices de mortandad indígena a causa del maltrato, las epidemias y el "desgano vital". Las comunidades indígenas se desestructuraron y se configuraron otras distintas. Sus tierras pasaron a otras manos y las formas de producción y trabajo se modificaron. Además, una nueva oleada de inmigrantes europeos y africanos llegó para incorporarse a diferentes actividades económicas y ocupar cargos eclesiásticos y de gobierno. El entrelazamiento de estos fenómenos colocó a los novohispanos —sobre todo a aquellos que tenían algún poder de control o dominio— en una situación de incertidumbre. Muchos de ellos consideraron que vivían una tragedia.

LOS CAMINOS DEL AUTORITARISMO

Desde el otoño de la Edad Media podía advertirse —con más claridad que en otros tiempos— cómo el ministerio del sacerdocio traspasaba su misión terapéutica y espiritual para establecer vínculos y compromisos materiales y políticos. El clero había adquirido bienes terrenales —predominantemente bienes raíces— y el papa, aparte de tener la autoridad para otorgar beneficios y garantizar la jerarquía de la Iglesia, era el mayor depositario de esta particular modalidad del

poder.[1] Más adelante, el Renacimiento representó la expresión de nuevos deseos. Los placeres de la vida volvieron a legitimarse y, en algunos ámbitos sociales, el temor a la muerte, al demonio y al infierno se fue disipando. Con ello, la posibilidad de la autoafirmación individual ganó terreno. La nueva cultura de los grupos dominantes, orientada cada vez más hacia la abundancia, los refinamientos y al uso de la técnica y el sentido común en la práctica cotidiana, anunció el principio de la pérdida de la confianza en las instituciones tradicionales.[2]

Antes y después de la ruptura de Lutero con Roma (1517) surgieron diversas críticas a la teología imperante; entre ellas destacó la elaborada por Erasmo. También se crearon hermandades de laicos y clérigos dedicadas a realizar obras de caridad, dar muestras de autosantificación en el amor al prójimo y difundir la instrucción cristiana. Estos movimientos se perfilaron como intentos para restablecer el cristianismo primitivo y fueron encabezados por practicantes de la más severa pobreza, como los somoascenos, barnabitas, fatebenefratelli y franciscanos recoletos.[3] Pero, a diferencia de éstos, primero el luteranismo y más tarde otros movimientos religiosos se distinguieron por su sentido transformador.

La Reforma protestante sostuvo que la voluntad humana está determinada por Dios, que las cosas ocurren con absoluta necesidad y que cualquier cristiano es capaz de interpretar la Biblia. Además, esta Reforma rompió con la tradición escolástica y extendió la idea de que los fieles son iguales en dignidad. Con todo ello, se pudieron tender los puentes para el

[1] Véase Alberto Tenenti, *La formación del mundo moderno*, Grijalbo, Barcelona, 1989, pp. 73-84 (crítica).

[2] Véase Bernhard Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, pp. 150-170. En la edición española el título de esta obra no se apega a su contenido. Una de las temáticas centrales abordadas es la polémica religiosa del siglo XVIII en torno al problema de la conciencia y la libertad individuales. Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVII*, vol. I, Alianza, Madrid, 1984; Roland Mousnier, "Los siglos XVI y XVII. El progreso de la civilización europea y la decadencia de Oriente (1492-1715)", vol. I, pp. 106-130, en Maurice Crouzet, *Historia general de las civilizaciones*, 6 vols., Destino, Barcelona, 1981.

[3] Véase Wilhelm Neuss, *La Iglesia en la Edad Moderna y en la actualidad*, Rialp, Madrid, 1962, pp. 167-168.

surgimiento o fortalecimiento de la autonomía individual. El principio del "libre examen" preparó el terreno para destruir una teología basada en la autoridad incuestionable y la dogmática "objetiva". La posibilidad de que los creyentes buscaran libremente la verdad encerrada en las Sagradas Escrituras potenció el surgimiento de la duda y la crítica. Los textos sagrados se convirtieron en objetos capaces de soportar la interpretación de cada uno de los fieles. Así se empezaron a deslindar las fuentes de la conciencia individual de las de la conciencia colectiva.[4]

La nueva religiosidad cristiana protestante, parcialmente impregnada de relaciones económicas mercantilistas, también promovió un cambio drástico en las políticas del poder eclesiástico al poner en entredicho la autoridad del papa y al reconocer sólo la del concilio ecuménico. Le quitó importancia a los sacramentos como canales de distribución de la gracia divina, combatió la confesión de todos los pecados y señaló que la misa no debía entenderse como un rito de orden sacrificial.[5] Además, al reprobar la contribución pecuniaria que debían dar los fieles para obtener indulgencias; al oponerse a que una parte de ellas se la apropiara la curia y al cuestionar la codicia y el parasitismo del papa y del aparato eclesiástico, Lutero y sus seguidores se pronunciaron por restarle poder económico a la Iglesia y defender fórmulas que permitieran una mayor libertad de intercambio y distribución de la riqueza.

Dentro del protestantismo hubo distintas formas de credibilidad en Dios: desde las sectas que se orientaron a la divulgación de una fe cercana a la católica hasta las que tendieron a practicar un laxismo colindante con el agnosticismo. Asimismo, dentro del protestantismo se generó una fragmentación religiosa que también posibilitó el establecimiento de grupos que ejercieron una férrea disciplina y represión del pensamiento autónomo y las acciones libres de sus miembros, como de otros deseosos de profundizar la búsqueda de la libertad individual.[6]

[4] Véase Groethuysen, *op. cit.*

[5] Neuss, *op. cit.*, pp. 33-50.

[6] Charles Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 208.

Desde 1530, y sobre todo a raíz del Concilio de Trento, la Iglesia optó por asumir una actitud defensiva y ofensiva frente a las demandas protestantes de transformación. Lejos de intentar comprender las causas de los descontentos y combatir la herejía con medios a la altura de los tiempos, el nuevo plan de reforma católica —la denominada Contrarreforma— se apartó del humanismo y de sus pretensiones de contribuir a la formación de la conciencia individual en los hombres. Se apartó también de los intentos por atenuar el horror al pecado original, borrar el temor a la muerte y restablecer en el hombre la confianza en sí mismo.[7] Por el contrario, el alto clero concentró todas sus energías en la restauración del orden clerical, reconfirmó los dogmas mediante la imposición de preceptos, fórmulas y prácticas medievales, reconoció sin condiciones el absolutismo pontifical y promovió una centralización del gobierno eclesiástico más rigurosa que la antes existente.

Usando medios sobrenaturales y naturales —a un mismo tiempo—, así como elementos nuevos y perennes, la reforma católica emprendió la tarea de renovar al clero, reconquistar y expandir el catolicismo y luchar contra los "gérmenes endógenos mortificantes".[8] Introdujo innovaciones y, al mismo tiempo, respondió a los ataques luteranos. Por este camino, la Iglesia confirmó su monopolio en la interpretación de las Sagradas Escrituras y en la definición de las tradiciones y la predicación. La curia romana se estructuró como un potente organismo burocrático que trató de corregir la relajación de las costumbres eclesiásticas, la poca preparación del bajo clero y la ineficacia y rebeldía de las órdenes mendicantes; asimismo, confirmó la capacidad del clero secular para fortalecer a la institución y puso especial atención en la administración de los sacramentos, los cuales ordenó instituir de manera más regular y controlada. Además, con la ayuda de la Inquisición, impuso una atmósfera de vigilancia cultural y social y de rigi-

[7] Lucién Febvre, *Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Orbis, Barcelona, 1985, p. 80.

[8] Galassi Paluzzi, "La Compañía de Jesús y el barroco", *Revista de la Universidad de Madrid. Nueva Época*, Madrid, vol. 2, 1962, p. 574; Tenenti, *op. cit.*, p. 225.

dez doctrinal que quedó grabada en los tratados e inspecciones de las actividades artísticas, en los libros publicados y en el *Index librorum prohibitorum*.[9]

En las distintas reuniones celebradas en el concilio eclesiástico llevado a cabo en Trento (1545-1549, 1551-1552 y 1562-1563) se había propuesto la recuperación de la fe como la mayor virtud humana y como el único camino para la salvación eterna y la lucha contra el demonio, ese engañador universal y perpetuo, autor de las idolatrías, las desvirtuaciones y deshonras. Los religiosos habían sostenido que por el camino de la fe se reemprendería el camino hacia la construcción del imperio universal y se reconstituiría el mundo del milagro y el misterio.[10]

La Contrarreforma volvió a poner en funcionamiento muchas técnicas medievales de poder eclesiástico y algunas renacentistas. Todas ellas las adaptó a las nuevas circunstancias sociales. Reconfirmó que la autoridad eclesiástica descansaba en su conocimiento superior del mundo y en el alto grado de pureza de que era depositaria por su cercanía a Dios. Con ello, recuperó su misión de organizar, dirigir y perfeccionar la sociedad conforme a una rígida jerarquía en la distribución de los poderes.[11] De este modo, la Iglesia conservó su interés por ser la institución encargada de estructurar el cosmos e instaurar el orden moral universal a través del desarrollo de técnicas de control de los instintos antisociales, las pasiones y las emociones.[12]

El misticismo recobró entonces su lugar como práctica de aniquilación del yo. En un primer momento se había difundido que por medio de esta práctica el alma perfecta, contempladora y amante de Dios, quedaba liberada, y que aquellos sujetos que se perdían en lo sagrado y abandonaban su voluntad propia, aunque realizaran actos dirigidos por sus deseos car-

[9] *Cf.* Tenenti, *ibid.*

[10] Guignebert, *op. cit.*, pp. 222-223.

[11] Véase José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, México, 1992.

[12] Véase Franz J. Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, Costa Rica, 1991, pp. 57, 62; Horst Kurnitzky, *La estructura libidinal del dinero. Contribución a la teoría de la femineidad*, Siglo XXI, México, 1992, p. 44.

nales, ya no caían en el pecado. Entre 1580 y 1625, el misticismo español conoció una segunda época. A diferencia de su primera época —cuando se le trasladó a Nueva España por conducto de los misioneros franciscanos— el misticismo de nuevo cuño tendió a dejar atrás el espíritu eremítico de contemplación, pobreza y austeridad heroica para ocupar los espacios cortesanos y urbanos, atraer la atención de las masas y disciplinar y evitar la división de las órdenes religiosas, pues el recogimiento favorecía el desarrollo del juicio propio, desalentaba la obediencia e invitaba a la presunción y el disimulo.[13]

El culto medieval a la Madre-Virgen fue reimpulsado, junto con la necesidad del sacrificio femenino en aras de la conservación de la integridad física y moral de la familia y la comunidad. Como complemento, la Contrarreforma mantuvo la relación paternofilial de los fieles con Dios —la instancia protectora—, así como la idea de que el sexo de toda autoridad es el masculino. Volvieron a estrecharse las alianzas con los estratos económica y políticamente poderosos y la Iglesia siguió convenciendo a los legos de su condición de inferioridad e impotencia frente a los nobles y ricos, frente a los poderes sobrenaturales y de la naturaleza.[14]

En estos tiempos, la Iglesia ponderó las formas de exteriorización personal como medios para volver a tender sólidos lazos de solidaridad y cohesión sociales. Para ello, recomendó el empleo de un conjunto de estrategias innovadoras: la profundización de la educación espiritual a través de ejercicios, manuales y otros textos de divulgación; la demostración pública de la sabiduría como sinónimo de virtud; la reanimación de la corporativización de la sociedad por medio de la organización de misiones, órdenes de caballería, hermandades y cofradías; el especial cultivo de la adoración a la vida de los santos y las reliquias; la sustitución del teatro secular de fines de la Edad Media por el teatro religioso y la sistemática celebración de certámenes, fiestas eclesiásticas y procesiones.[15]

[13] Melquiades Andrés Martín, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1976, p. 42.

[14] Sigmund Freud, *El porvenir de las religiones*, en *Obras completas de Freud*, vol. XIV, Iztaccíhuatl, México, 1983, pp. 50-62.

[15] Véase Johan Huizinga, *Homo ludens*, Alianza, Madrid, 1990.

El fundamento del autoritarismo contrarreformista —como el de cualquier otro autoritarismo— consistió en el constante cultivo del miedo y la tensión emocional producidos por la difusión del carácter sagrado (eterno) y absoluto (verdadero) de las instituciones. Junto a la veneración de las imágenes y la divinización de los altos dignatarios, este movimiento propició el desarrollo de una estructura ambivalente de la personalidad en los sujetos. El propio movimiento contrarreformista contenía visibles contradicciones: la riqueza y ostentación de la institución tenía que contrastar con la pobreza y humildad de sus ministros; la severidad de las normas con la comprensión y el perdón de los pecados de los fieles; la sencillez del alma con la complicación protocolaria de los ceremoniales; la práctica de la virtud con el ejercicio del poder político. A partir de esta estructura quizá sea posible explicar la angustia e inseguridad, la conciencia de culpabilidad, la doblez y el disimulo y, también, las transgresiones y las formas de protesta y rebelión que han quedado registradas en la historia de los pueblos que han compartido este código moral.[16] La ambivalencia ha sido desde entonces una de las características más pronunciadas de las culturas y las sociedades americanas y mediterráneas,[17] lo cual no quita que también esté presente,

[16] Sigmund Freud, *Totem y tabú*, Alianza, Madrid-México, 1986, pp. 70 y 200.

[17] Véase Edmundo O'Gorman, *Meditaciones sobre el criollismo*, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, México, 1970; *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991; *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Ntra. Sra. de Guadalupe del Tepeyac*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986; *México, el trauma de su historia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1977. En estas obras, Edmundo O'Gorman ha analizado cómo los orígenes del inestable equilibrio ontológico del americano y —por extensión— del novohispano se encuentran, entre otras razones, en su ambivalente e indefinida relación con los pueblos ibéricos y la realidad americana. Conforme a tal problemática, este historiador ha abordado, especialmente, el surgimiento del fenómeno del criollismo. Continuando esta línea de reflexión, Jorge Alberto Manrique ha elaborado un conjunto de tesis sobre los vínculos existentes entre las conductas y los comportamientos criollos, la sociedad novohispana de fines del siglo XVI y principios del siglo XVII, la adopción del arte manierista en América y la condición ambivalente del novohispano. Véase Jorge Alberto Manrique, "El arte novohispano en los siglos XVI y XVII", 6, en *Historia de México*, 12 vols., Salvat, México, 1978; "Del barroco a la Ilustración", I, *Historia general de México*, vol. I, El Colegio de México, México, 1981; pp. 647-734. "La época crítica de la Nueva España a través de sus historiadores", en *Inves-*

aunque en menor proporción, en el resto del mundo dominado por la llamada cultura de Occidente. La ambivalencia se ha expresado en los más diversos ámbitos. Las minuciosas y metódicas reglamentaciones cristianas se han combinado con desviaciones paganas, exageraciones místico-eróticas, idolatrías, hechicerías. Frente a los ordenamientos jurídicos se han inventado múltiples formas de desacato, desviación, transgresión.

El debilitamiento del catolicismo

En la preparación del Concilio de Trento, algunos de los temas más preocupantes sobre el Nuevo Mundo se refirieron a las normas de convivencia entre los pueblos vencidos; a la conducta seguida por los conquistadores; a las formas como debía predicarse la fe; a la organización eclesiástica y a las adaptaciones necesarias para extender la catequesis y la administración de los sacramentos "conforme la escasa capacidad de los neófitos".[18] Sin embargo, ya en el mismo Concilio, los problemas de América fueron poco tratados. En diciembre de 1545 se planteó la necesidad de que asistieran obispos radicados en el nuevo continente para proponer lo que conviniera a sus provincias. Pero las autoridades españolas consideraron que un viaje tan largo dejaría demasiado tiempo solos a los fieles y abriría posibilidades para la penetración de la herejía. Además, en Trento se encontraban personas bien enteradas de la situación americana, como Juan Bernal Díaz de Luca, consejero de Indias entre 1531 y 1545 y promotor del envío de la Compañía de Jesús (Societás Jesu) al Nuevo Mundo.[19]

tigaciones contemporáneas sobre la historia de México. Memorias de la Tercera Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio de México-The University of Texas at Austin, México, 1971, pp. 101-124; "La Iglesia: estructura, clero y religiosidad", en *Historia de México*, vol. 6; *Manierismo en México*, Textos dispersos, México, 1993; "Sobre el barroco americano", *La palabra y el hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, Xalapa, julio-septiembre de 1961, núm. 19, pp. 441-449; "El trasplante de las formas artísticas españolas a México", *Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas*, El Colegio de México, México, 1970.

[18] F. Mateos, "Ecos de América en Trento", en L. Cristiani, *Trento*, vol. XIX, p. 567; Martín Fliche, *Historia de la Iglesia*, EDICEP, Valencia, 1976.

[19] *Apud* L. Cristiani, *Trento*, vol. XIX, pp. 570-571.

En el último tercio del siglo XVI, nuevos religiosos arribaron a Veracruz. Con ellos también llegaron los decretos del Concilio de Trento. Las conflictivas relaciones entre Roma y Madrid, sostenidas durante los primeros periodos de esta reunión,[20] habían propiciado que fuera hasta 1564 cuando se promulgaran los acuerdos tridentinos en España. La corona quería mantener su control sobre la vida religiosa y avanzar en su proyecto de unidad nacional. Las pretensiones del papado de entrometerse en la Inquisición española y en los nombramientos de los eclesiásticos inquietaban a la monarquía. De hecho, confiando más en su propia ortodoxia, la reforma católica se había impulsado en la Península Ibérica antes que en Roma. Primero se había perseguido al humanismo en forma fanática, en especial las ideas de Erasmo. Después, con la fuerza y expansión del luteranismo, sobre todo en los Países Bajos, así como con el descubrimiento de grupos de heterodoxos ligados al protestantismo, se habían reactivado los trabajos de vigilancia, censura y prohibición de libros de autores herejes y se había llevado a la hoguera —durante la segunda mitad del siglo XVI— a cientos de personas acusadas por una Inquisición que tenía todo el apoyo del rey.[21] En América, fuera de los mendicantes, quienes todavía reivindicaban los principios del humanismo, las propuestas erasmistas de reforma eclesiástica habían caído en el olvido. En parte esto se podía confirmar porque en el Nuevo Mundo escaseaban los procesos inquisitoriales contra personas eclesiásticas o seglares a quienes se culpó de tratar los temas religiosos con libertad erasmiana.[22]

Después de mucho meditarlo, finalmente Madrid concretó una serie de normas con respecto a la reforma católica: supervisó las interpretaciones de las obras de Aristóteles y santo Tomás, para lo cual impulsó la actividad persecutoria de la Inquisición, integró un sínodo diocesano y promovió las misiones, la instrucción cristiana, las corporaciones, las institu-

[20] Neuss, *op. cit.*, pp. 183-187.

[21] David Lynch, *España bajo los Austrias*, 2 vols., Península, Barcelona, 1972, vol. I, pp. 312-315.

[22] Marcel Bataillon, *Erasmo y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 811.

ciones caritativas, el mecenazgo de las artes al servicio de la religión y la elevación del nivel educativo religioso y litúrgico.[23] Con la nueva ortodoxia católica, en las colonias hispanoamericanas se intentó la vuelta a la *Respublica Christiana* (unión de Iglesia e Imperio), con su tradicional fuente de vida: las actividades religiosas, las pasiones, las virtudes, los pecados. Era un sistema de valores universales que se imponía a todos, incluyendo a los indígenas,[24] pero defendiendo las consabidas diferencias en la estratificación social emanadas del mismo espíritu de la *res-publica*. Lo espiritual y lo mundano se sobreponían uno al otro y el Estado español era considerado una entidad civil y religiosa por formar parte del plan divino de salvación humana.[25]

Cuando se celebraron en México (1565) y en Lima (1567) los concilios encargados de recibir los acuerdos de Trento, las prácticas religiosas ya se habían uniformado con el rito romano.[26] Se reconfirmaron las funciones del Patronato Indiano, concesión otorgada por el papa al rey de España para proveer obispados, beneficios y formas de administrar la Iglesia en lo temporal, incluyendo los diezmos. Se puso especial atención en la reorganización de las costumbres y ceremonias eclesiásticas, teniendo ante los ojos la naciente sociedad criolla y el problema de la falta de educación de los curas y doctrineros. En este sentido, se aceptó la orden de formar seminarios en todos los obispados y colegios para reunir ahí a los jóvenes y "sembrar en ellos la semilla de las virtudes y la buena educación".

En esta misma época, para resolver la crisis por la que atravesaban el clero regular y el secular en América, Felipe II, por medio de la Ordenanza del Patronazgo de 1574, dio a conocer una serie de severas medidas de control encaminadas a imponer la absoluta obediencia y fidelidad al rey. Desde la Conquis-

[23] Lynch, *op. cit.*, pp. 318-337.

[24] Serge Gruzinski, "Individualización y aculturación: La confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y XVII", en Asunción Lavrin (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, México, 1991, p. 106.

[25] Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, 2 vols., El Colegio de México, México, 1984, vol. I, p. 397.

[26] *Ibid.*, p. 362.

ta, las órdenes mendicantes mantenían un estado de excepción en comparación con el resto del clero. El papa les había concedido privilegios extraordinarios que les permitían ejercer libremente su ministerio, definir las reglas internas de su vida comunitaria, otorgar indulgencias, administrar sacramentos sin el control de los obispos y disponer a su antojo del trabajo y los servicios de los indios. Esta situación les permitía tener gran influencia sobre los naturales y, con este poder autónomo, desconocer o evadir las disposiciones de las autoridades monárquicas y eclesiásticas. Como parte de una política encaminada a limitar su poder, en la época señalada se subrayaron los casos de abuso de las órdenes mendicantes. Se sostenía que los residuos tributarios depositados en las tesorerías locales de los pueblos con el fin de cubrir los gastos de la comunidad y de los eclesiásticos —no incluidos los salarios clericales que le correspondía pagar a la corona— frecuentemente habían sido tomados en forma ilícita por los frailes, y que cuando estos recursos eran insuficientes les volvían a exigir alimentos, animales y limosnas. Los religiosos habían perdido la comunicación con los fieles y seguían obteniendo de ellos servicios gratuitos para el abastecimiento, la construcción y los quehaceres de sus monasterios. Algunos frailes llevaban a cabo transacciones comerciales, negocios con vino, mantas, pollo, trigo y maíz.[27] La Ordenanza de 1574 se encaminó a someter a los regulares al nuevo orden y a combatir el relajamiento del clero secular. Además, significó el rechazo absoluto del proyecto de los frailes de construir en América el esperado nuevo reino del ascetismo y la pobreza evangélica. Así, el ideal monástico, la fe en la pureza y perfección de los indígenas y la creencia de que éstos ocuparían un lugar privilegiado dentro del plan providencial cayeron en la obsolescencia.[28]

Por su parte, muchos miembros del clero diocesano eran iletrados y su conocimiento de la fe se reducía a la repetición mecánica de algunos rezos. La mayor parte de ellos descono-

[27] Charles, Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, Siglo XXI, México-Madrid-Buenos Aires-Bogotá, 1986, pp. 126-128.

[28] Véase Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana, obra escrita a finales del siglo XVI*, Porrúa, México, 1980, pp. 532-555.

cía las lenguas nativas, otros descuidaban sus parroquias, no administraban los sacramentos, abusaban de las limosnas y los ahorros de los indígenas, no sabían confesar,[29] participaban de negocios ilícitos, tenían relaciones con mujeres y concebían hijos con supuestas sobrinas. Todo lo anterior promovería el surgimiento de un largo periodo de pleitos entre ambos partidos por la jurisdicción religiosa.[30]

El tercer Concilio Provincial Mexicano (1585), presidido por el arzobispo Pedro Moya de Contreras, se ajustó a las disposiciones de Trento y acordó pasar la administración de los sacramentos a la jurisdicción de los obispados y dejar a los mendicantes sin este atributo básico. Planteó la necesidad de educar y disciplinar a ambos cleros; corregir los abusos físicos y espirituales cometidos con los indios a fin de atraerlos a la Iglesia; borrar los restos del paganismo prehispánico e impulsar la instrucción religiosa de los novohispanos.[31] Mandó que los religiosos aprendieran la lengua indígena del lugar donde predicaban; que adaptaran la misa y otras ceremonias al misal y breviario tridentinos y se sometieran a las estipulaciones en el cobro de los sacramentos.[32] Se debía dar una especial atención a la práctica frecuente de la confesión, de conformidad con el Directorio para confesores y con la política general adoptada por la Contrarreforma.[33] En el Reglamento de eclesiásticos se precisó su obligación de llevar censos de los confesores, registro de las limosnas, listas de los indígenas y de aquellos que habían recibido los sacramentos.[34]

Con un sistema basado en la estéril memorización y repeti-

[29] C. M. Stafford Poole, *Pedro Moya de Contreras. Catholic Reform and Royal Power in New Spain. 1571-1591*, University of California, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1987, pp. 47-52.

[30] *Ibid.*, pp. 66-69.

[31] *Ibid.*, pp. 80-86. Véase Pedro Moya de Contreras, *Cinco cartas*, Porrúa Turanzas, Madrid, 1962.

[32] Gibson, *op. cit.*, pp. 117-118.

[33] Véase Sonia Corcuera de Mancera, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 76-130.

[34] Los decretos de este Concilio han sido de importancia capital para la historia de México, pues desde entonces y hasta 1918, en que se promulgó la revisión del Código de Derecho Canónico, han normado al catolicismo mexicano. Sttaford Poole, *op. cit.*, pp. 133-151. Véase Gruzinski, "Individuo, sexualidad...", *op. cit.*, p. 105.

ción de verdades absolutas, de ausencia de cuestionamientos; según un sistema que propiciaba que unos fieles se entrometieran en la vida de otros con el fin de garantizar la pureza cristiana; con el miedo al juicio moral y social; según el paternalismo eclesiástico y el espionaje inquisitorial; en estas condiciones, el desarrollo de la conciencia individual dentro del marco católico fue extremadamente difícil. La negación de la conciencia individual fue —y es— la esencia del autoritarismo.[35]

La injusta tributación

Paralelo al proceso de mortandad indígena y reconquista espiritual, Nueva España resintió los trágicos efectos de la desestructuración de las comunidades indígenas, el desmantelamiento de las encomiendas, los cambios en el sistema de tributación y las modificaciones en las formas de tenencia de la tierra. La Cédula Real del 19 de julio de 1536 —confirmada varias veces hasta 1555— reflejó las tensiones a las que estaban sometidas las relaciones de poder y trabajo en Nueva España. A los pueblos indígenas se les había otorgado la condición de súbditos o vasallos de la corona española y se había procurado conservar —en tanto no afectaran a las instituciones hispánicas— parte de sus antiguas formas de organización y tributación. Idealmente, con esta táctica se suavizarían los efectos de la violencia conquistadora, se extraerían los justos tributos, se garantizaría la reproducción de la población servidora e incluso se mejoraría su nivel de vida: "...que vivan descansados, y relevados —se deseaba—, y antes enriquezcá, que llegué á padecer pobreza, porque no es justo, que pues vinieron á nuestra obediencia, sean de peor codición, que los otros nuestros súbditos".[36] No obstante, la Cédula referida, luego de reconocer la existencia de abusos, colocaba a la Iglesia católica como la institución capaz de contener los desmesurados im-

[35] Véase Max Horkheimer, "El autoritarismo y la familia", en Erich Fromm *et al.*, *La familia*, Península, Barcelona, 1994.

[36] Recopilacion de Leyes de los Reynos de Indias, libro II, título XVIII, citado por Alfonso González Rodríguez, *La justicia tributaria en México*, Jus, México, 1992, nota 35, pp. 82-84.

pulsos que generaba la codicia de los súbditos no tributarios de la monarquía (encomenderos, funcionarios y caciques). Por ello, ordenaba a los tasadores de tributos que, antes de cobrarles a los indígenas, asistieran a una misa solemne del Espíritu Santo que alumbrara sus entendimientos y les permitiera proceder con honestidad, justicia y sabiduría.[37] A pesar de varios intentos por parte de la corona, en realidad los indios eran sobreexplotados y maltratados en forma directa por sus propios señores y caciques, y en forma indirecta por los encomenderos. Algunas comunidades se habían resistido al sistema español de dominación y tributación, no por rechazar su condición de contribuyentes, sino por la falta de coherencia y claridad de este sistema. "Porque ni vosotros nos entendeis, ni nosotros os entendemos ni sabemos qué quereis", fue la frase que recogió Alonso de Zorita —uno de sus defensores— de un natural quejoso por la caótica forma en que los españoles y caciques usurpaban sus productos.[38]

Además de los abusos y deficiencias en la aplicación, el sistema tributario propiciaba desigualdades jurídicas. Como aseguraba un indígena, daba lugar al empobrecimiento de los señores e indios, a que los naturales les perdieran el respeto a sus señores —que eran los únicos que los entendían— y a que tuvieran discordias entre ellos y con los españoles, quienes acostumbraban ponerles trampas y dilaciones. Este mismo indígena afirmaba que los españoles mentían porque no había castigo para ellos, y que los indios les habían cogido tanto miedo que sólo respondían lo que creían que les agradaba oír, diciendo a todo que sí, aunque fuera imposible.[39] Asimismo, el sistema era jurídicamente desigual porque permitía diferencias en las cargas tributarias entre unos y otros pueblos. Por

[37] *Ibid.*

[38] *Ibid.*, p. 56; Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963, p. 102. Alonso de Zorita, quien fue oidor de la audiencia de Santo Domingo, había permanecido alrededor de 10 años en Nueva España y consideraba importante dar a conocer lo que había visto, sobre todo en relación con las formas de posesión y trabajo de las tierras. Esta situación es ampliamente confirmada por Guamán Poma para el caso del Perú. Véase Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 3 vols., Siglo XXI, México, 1988.

[39] Zorita, *op. cit.*, pp. 43, 47, 65.

esta razón, una parte de los antiguos habitantes había emigrado a pueblos con menores imposiciones o se había refugiado en zonas alejadas de la población española.[40]

Desde las epidemias ocurridas en 1545-1547, y ante el creciente interés de la monarquía española por dar paso a una economía sustentada en el dinero que le permitiera comerciar con otros reinos, las nuevas disposiciones de la corona se orientaron a incidir en los comportamientos de los intermediarios entre el poder real y la producción de mercancías; entre el Estado y sus súbditos privilegiados —caciques y encomenderos—, de quienes se sabía, cada vez con mayor insistencia, que su avidez de riqueza acarreaba formas bárbaras de explotación.[41] Se estableció una serie de ordenamientos para uniformar y regular la tasación y el cobro de tributos, con lo cual se creyó aumentar los ingresos reales. Hasta entonces, las fórmulas de tasación y recaudación se habían mantenido estrechamente ligadas a la estructura azteca de cabecera-sujeto, mediante la cual el cacique de una comunidad era el exactor directo de los tributos civiles proporcionados en forma colectiva.

La primera generación de encomenderos había puesto poca atención en los métodos utilizados para llevar a cabo el cobro de los tributos, interesándose solamente en pactar con el cacique el monto de los beneficios que le correspondían.[42] Para el cacique y el encomendero, la coacción y explotación estaban justificadas, puesto que al rey y a la nobleza —tanto en la estructura mesoamericana como en la europea— les correspondía recibir este don como reconocimiento de una superioridad guerrera o de dominación que estaba legitimada por la elección de Dios. Por lo mismo, para estos nobles el trabajo manual constituía una actividad física y económica poco honorable.[43] Desde el intento por imponer las *Leyes Nuevas* (1542),

[40] Silvio Zavala y María Castelo, *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México, vol. II, p. 188; vol. XI, 1939, p. 393; González Rodríguez, *op. cit.*, p. 26.

[41] Clarence H. Haring, *El imperio español en América*, Alianza-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990, p. 59.

[42] Gibson, *op. cit.*, pp. 196-198.

[43] Véase Marcel Mauss, "Ensayo sobre los dones...", *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1979; Gibson, *op. cit.*, p. 225; Broda, *op. cit.*

los encomenderos habían expresado su descontento. La llamada "conspiración de los encomenderos", encabezada por los hermanos Ávila y Martín Cortés y su familia,[44] había sido la expresión más conocida. A esta protesta la corona había respondido con represión y, entre otras medidas, había mandado degollar a los hermanos Ávila (1566).[45] Según los descendientes de los conquistadores, las injusticias españolas a las que estaban sometidos habían quedado simbolizadas en este acto público. Así lo planteó el benemérito Luis de Sandoval Zapata al confrontar la distinción criolla con la villanía española. Usando juegos del lenguaje, este poeta y escritor subrayó la traición de la corona hacia los españoles nacidos en América y sugirió la inaplazable reparación de su mancillado honor.[46] Pese a la queja de Sandoval Zapata y de otras múltiples querellas, la expansión del gobierno civil bajo la supervisión real y el retorno de las encomiendas a manos de la corona fueron inaplazables.[47]

En 1560 se empezó a poner orden en las múltiples formas de contribución indígena, así como a determinarlas, moderarlas y unificarlas.[48] Sin ser suprimido el pago en especie y en servicios personales, el tributo en dinero fue progresivamente exigido y constituyó un factor en el proceso de hispanización que ahora se reemprendía, pues permitió el aumento de la mano de obra indígena en las nuevas empresas de la oligarquía y la incipiente burguesía y el abastecimiento de las ciudades y los centros mineros. Además, contribuyó a la transferencia de recursos a aquellos sectores de la economía en los que, por su

[44] Por lo menos en Guatemala, Quito y Perú, además del levantamiento de Pizarro, también se registraron hechos violentos como reacción a estas medidas. Véase José Durand, "Baquianos y chapetones, criollos y gachupines. Albores de la sociedad colonial", *Cuadernos Americanos*, México, año 15, vol. 87, núm. 3, p. 158.

[45] Véase José Ignacio Rubio Mañé, *El virreinato*, 4 vols., Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, México, 1992, vol. 2, pp. 3-37.

[46] Véase José Pascual Buxó, "Estudio introductorio", en Luis de Sandoval Zapata, *Obras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 13-21.

[47] Lesley Byrd Simpson, *Muchos Méxicos*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 1977, p. 124.

[48] José Miranda, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, El Colegio de México, México, 1980, p. 13.

vínculo con el comercio mundial, despuntaba un particular crecimiento, sobre todo en la minería, la agricultura, la ganadería y la manufactura.

Las nuevas estrategias adoptadas por los Habsburgo formaron parte de un amplio plan dirigido a frenar los privilegios concentrados en la Iglesia y la nobleza española y americana, además de controlar el extenso y disperso territorio imperial y fortalecer la centralización política y administrativa con la creación de un mayor y más eficiente aparato burocrático cuyos funcionarios locales serían los encargados de la recaudación de los tributos. Se decía que las contribuciones que dejaba de percibir el rey eran las que absorbían los religiosos y principales.[49] La necesidad del poder real de recibir mayores ingresos respondía —entre otros asuntos— a los altos gastos que le significaban en aquel entonces la guerra contra el Imperio otomano, contra las rebeliones de las Alpujarras y de los Países Bajos.[50]

Hacia 1577, la contribución unitaria quedó escindida en dos partes: el tributo de cuota (para el encomendero o la corona y los gastos del culto y el clero) y la contribución de comunidad (para pagar los salarios de la república y otras necesidades colectivas). En 1596 la corona le señaló al virrey conde de Monterrey que procurara evitar cualquier tipo de agravio a los indígenas.[51] Las nuevas medidas afectaron radicalmente a los encomenderos y a sus herederos y, junto con la cuantiosa disminución de población indígena, aceleraron el proceso de desestructuración de las antiguas comunidades. Para los beneméritos americanos, perder el dominio sobre los hombres y las tierras mantenía un significado de herencia medieval. Era sinónimo de perder el reconocimiento real de su nobleza y, con ello, su dignidad personal, el honor de su linaje y su prestigiada posición social. Por aquel entonces, el noble texcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl se quejaba de que los hubieran desheredado y convertido en tributarios. Ahora los descendientes de Nezahualcoyotzin y Nezahualpiltzintli —soste-

[49] *Ibid.*, p. 137.

[50] J. H. Elliott, *La Europa dividida (1559-1598)*, Siglo XXI, México-Madrid-Buenos Aires-Bogotá, 1981, pp. 66-101.

[51] Miranda, *op. cit.*, p. 143.

nía—, o sea, "los descendientes de la real cepa", tendrían que trabajar, al igual que "nuestras mujeres e hijas".[52]

La mortandad indígena

El establecimiento del nuevo orden jurídico se apresuró no sólo por las dificultades financieras del Imperio, sino en virtud de los dramáticos informes enviados a la Península Ibérica acerca de los elevados índices de mortandad indígena. A partir de la segunda mitad del siglo XVI y hasta la primera mitad del siglo XVII se registró un descenso entre 80 y 90% de la población americana. Después de 1650 se iniciaría un proceso de recuperación demográfica basado en un mayor mestizaje.

A pesar de la discusión existente relacionada con la magnitud y los efectos de este desplome,[53] existe el acuerdo generalizado de que la disminución de los habitantes indígenas del centro de Nueva España fue de alrededor de 85%; es decir, que pasó de 11 millones en 1520 a tres y medio en 1570 y a uno y medio millones en 1650.[54] Sobre las razones de esta catás-

[52] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, "Sumaria relación...", en *Obras históricas*, 4 vols., Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985, p. 393; Johanna Broda, "Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente: época prehispánica y colonial", en Enrique Florescano (comp.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 78.

[53] Véase Cecilia Rabell Romero, *La población novohispana a la luz de los registros parroquiales (avances y perspectivas de investigación)*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, México, 1990, pp. 8-9.

[54] S. L. Cook y W. Borah, "El siglo de la depresión", *El pasado de México: aspectos sociodemográficos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 218; véase Enrique Florescano y Elsa Malvido, *Ensayo sobre la historia de las epidemias en México*, Instituto Mexicano del Seguro Social, México, 1982, p. 24; Ruggiero Romano, *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 41; Georges Baudot, *La vida cotidiana en la América española en tiempos de Felipe II. Siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 90-91. Gibson calcula que desde la Conquista desapareció 90% de la población o más. Gibson, *op. cit.*, p. 140; Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de Mexico. Estudio etnohistórico*, Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 201-202. Sólo entre 1610 y 1621, Lázaro de

trofe también parece existir cierto consenso: la proliferación de la viruela, el sarampión, la gripe, la tifoidea y el tifus —favorecidos por la imposibilidad del sistema inmunológico de los americanos para resistir estas desconocidas enfermedades—; los agotadores ritmos de trabajo impuestos a los indios; la deportación forzada de comunidades a áreas geográficas con condiciones climatológicas distintas de las originales; el alcoholismo y el "desgano vital", la baja en la fecundidad o el suicidio colectivo que operaron con la destrucción de su concepción del mundo.[55]

Estudios recientes han planteado la posibilidad de que la zona noroeste de Nueva España hubiera estado más poblada de lo que hasta ahora se ha supuesto y que a la llegada de los jesuitas a estas regiones (1591) sólo encontraran vestigios de culturas. La población afectada se ha calculado en 90%. Las causas pudieron haber sido las mismas enfermedades que, en estrecha relación con la actividad minera, se contagiaron del sur al norte desde mediados del siglo XVI.[56]

Las descripciones de los cronistas de esa época —Motolinía, Mendieta, Domingo de Betanzos, Sahagún, Grijalva, Muñoz Camargo, Dorantes de Carranza, Gómez de Cervantes, Torquemada, Escobar, Diego Durán y Dávila Padilla— confirman aquellos angustiosos momentos en que la peste avanzó sin remedio. A partir de 1545-1548, las epidemias se sucedieron una tras otra (1563-1564, 1576-1581, 1587-1588, 1590-1593, 1595-1597), aunque no en todas las regiones la devasta-

Arregui calculó en 30% la desaparición de la población indígena en la Nueva Galicia, aunque en ella se incluye también la emigración a otras regiones. Véase François Chevalier, "Estudio preliminar", en Domingo Lázaro de Arregui, *Descripción de la Nueva Galicia*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1946, pp. XLIX-LI.

[55] Véase George W. Lovell, "'Heavy Shadows and Black Night' Disease, an Depopulation in Colonial Spanish America", *Annals of the Association of American Geographers*, 82(3), Ontario, 1992, pp. 426-443; Romano, *op. cit.*, pp. 43-48; S. L. Cook y W. Borah, *op. cit.*, pp. 213-289; Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 103. En 1588 las regiones de Tepeaca, Tlaxcala y Toluca sufrieron un nuevo azote. François Chevalier, *La formación de los latifundios en México. Tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976, pp. 267-268; Baudot, *op. cit*, p. 93.

[56] Lovell, *op. cit.*, pp. 431-432.

ción fue tan alta. Al parecer, la más terrible sucedió entre 1576 y 1581 y acabó con poblaciones enteras.[57] Gonzalo Gómez de Cervantes —un adinerado hijo de conquistadores— calculaba que la mayor mortandad de indios había acaecido entre 1575 y 1576, y sostenía que, como resultado de esta desgracia, habían sido abandonados los campos y proliferaba la venta de vino, la mendicidad, la gente vagabunda, desvergonzada y perdida.[58] Con respecto a esta epidemia, y en vista de que toda la tierra se encontraba afectada por la peste, Agustín Farfán —un fraile agustino— elaboró un tratado de medicina con la intención de que, a falta de médicos, la gente curara por sí misma las enfermedades.[59] Por su parte, Juan de Cárdenas —un hombre de ciencias y letras educado en Nueva España— indicó cada uno de los males que, además de las epidemias, se habían extendido: hidropesía, opilaciones, cámaras, bubas, reumas, mal de ijada y de orina.[60] Se improvisaron hospitales, los apestados fueron puestos al cuidado de los religiosos, y mientras unos los alimentaban y les daban medicinas otros los auxiliaban en la administración de los sacramentos o llevaban los cadáveres a las grandes fosas que continuamente tenían que ser abiertas.[61]

Relaciones, descripciones, poesías y otros documentos producidos entre 1570 y 1630 son testimonio de la dramática mirada que los novohispanos de entonces dirigieron a su entorno. Tanto los españoles peninsulares como los novohispanos, los funcionarios, los eclesiásticos, los letrados y los poco refinados coincidieron en estar viviendo una tragedia. En cartas oficiales de 1576 y 1581 se informaba que morían muchos esclavos, indios, mestizos y aun españoles y que los vivos perdían sus tierras, quedaban pobres, flacos y sin aliento.[62]

[57] Véase Enrique Florescano y Elsa Malvido, *op. cit.*

[58] Gonzalo Gómez de Cervantes, *La vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo XVI*, Antigua Librería Robredo, México, 1944, p. 137.

[59] Agustín Farfán, *Tratado breve de medicina y de todas las enfermedades*, Cultura Hispánica, Madrid, 1944, p. 4.

[60] Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 233-251.

[61] Cristóbal Gutiérrez Luna y Francisco Sosa, "Historia de su vida", en Pedro Moya de Contreras, *Cinco cartas*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1962.

[62] Francisco del Paso y Troncoso (comp.), *Epistolario de Nueva España*

Un descendiente de antiguos colonos españoles, Juan Troyano, le pedía al rey que pusiera algún remedio, pues, como consecuencia de la despoblación, en Nueva España "no hay reposo ni recogimiento ni sosiego [...] sino tráfagos infernales ajenos de verdad y de xristiandad, toda se disminuye y escurece [...] todo es robar y tiranizar la vida fama honra y haciendas los unos a los otros..."[63]

Un español llegado en aquellos momentos a Nueva España contaba: "Anda la peste de presente aquí en México muy terrible, y ha dado en algunos negros. Dios por su misericordia guarde la gente española, que hasta ahora no ha tocado sino en pocos, que estamos en grandísimo temor".[64]

Sin necesidad de salir de España, Antonio de Herrera —el primer cronista real de Indias— recogía datos de algunos testigos presenciales y confirmaba la grave situación. La muerte de los indígenas la atribuía a su afección a los vicios de la carne y la embriaguez, "...de donde les proceden las muchas y generales enfermedades, que han consumido a muchos de ellos [...] Por ello, y por ser la tierra enferma, está toda la parte marítima de Nueva España casi desierta..."[65]

En suma, a comienzos del siglo XVII, muchos pueblos habían quedado reducidos a la mitad, se encontraban semidespoblados o habitados sólo por ancianos y familias enfermas que no podían trabajar. Numerosos sitios se habían borrado.[66] Después de hacer el recuento de las mortandades y pestilencias ocurridas entre 1520 y 1596, Gerónimo de Mendieta concluyó que la catátrofe registrada entre 1564 y 1596 presagiaba el Apocalipsis.[67]

1505-1818, vols. IX-XIII, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, México, 1940-1959, vol. XII, pp. 28-38.

[63] *Ibid.*, vol. X, p. 269.

[64] Enrique Otte, *Cartas privadas de emigrantes a Indias 1540-1616*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 96-97.

[65] Antonio de Herrera, *Historia general de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, 6 vols., Madrid, 1934-1947.

[66] Enrique Florescano, *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México, 1500-1821*, Secretaría de Educación Pública-Era, México, 1986, p. 52.

[67] Mendieta, *op. cit.*, pp. 514-565.

El sacrificio del mundo indígena

Desde los primeros días de la Conquista, los españoles tuvieron claro que para someter a los pueblos indígenas debían destruir el núcleo y los símbolos centrales de su cohesión, o sea, su estructura sacrificial. Las criaturas humanas que los pueblos prehispánicos ofrendaban a sus dioses cíclicamente renovaban el pacto que la comunidad tenía con ellos "y aseguraba la continuidad del cosmos y de la vida terrena. Esto es, cumplía el mandato supremo de la colectividad, cuya preservación era el fin último de la vida individual".[68] Destruida esta estructura, las comunidades quedaban a la deriva, sin norma ni regla y, por lo tanto, como fáciles presas de reconducción.[69] A este primer golpe, decisivo para la desaparición de

[68] Enrique Florescano, *op. cit.*, p. 21.

[69] En la historia del sacrificio la violencia es uno de los medios fundamentales para satisfacer las pulsiones insatisfechas de los miembros de una comunidad, para restaurar cíclicamente la armonía y reforzar la cohesión social. Con el fin de desviar la violencia que amenaza con herir a los propios miembros, las víctimas sacrificiales se buscan fuera de la comunidad misma, o bien se sustituyen o simbolizan. El sacrificio protege a la comunidad de su propia violencia, la purifica y la compele a atacar a víctimas que le sean exteriores. Véase René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983, p. 41. Dos casos ilustran estos fundamentos de la civilización en Europa: el de Ifigenia de Áulide, cuyo sacrificio garantiza la sobrevivencia de una comunidad, al simbolizar la liberación de impulsos contenidos que permiten el triunfo de los soldados en la guerra de Troya, y el de Cristo, quien es ofrecido por su propio padre como cordero para la redención de la humanidad pecadora. Éste representa el último de los sacrificios y posee un valor infinito, pues somete a él a los hombres, quienes lo hacen propio y fructífero para toda la vida, a través del desprecio de lo mundano —lugar del acto sacrificial—, y consagra la resurrección mística como estado de tranquilidad. El sacrificio de Cristo significa la negación de otros sacrificios precristianos. Los que no se someten a sus prédicas crucifican de nuevo al Hijo de Dios y lo someten a la infamia pública. De ahí que quede plenamente justificado sacrificar a los crucificadores de Cristo, por distintos medios, entre otros con la hoguera de la Inquisición. Véase Franz J. Hinkelammert, *op. cit.*, pp. 13-24. Pero, en un primer contacto, a la población indígena, debido a su estado de ingenuidad e ignorancia cristiana, no se le podía acusar de crucificadora. Al contrario, los frailes, sus más fieles partidarios, tuvieron que reconocer que ellos mismos también eran imperfectos. La Iglesia católica le había atribuido la gran mortandad al demonio, quien disfrazado de mil maneras había introducido la peste (cocoliztli). El humanismo de los tiempos de Erasmo y el Renacimiento perdió terreno y en su lugar se fue imponiendo la idea de la innata maldad y depravación del hombre. En la concepción nahua y en la de

los lazos de solidaridad, se añadía ahora el segundo. Al parecer, por lo menos hasta 1590, las grandes mortandades se vieron acompañadas de crisis en la producción agrícola y ganadera, puesto que la subsistencia de los trabajadores y los animales de carga y tracción dependían del maíz cultivado por los naturales. Asimismo, tuvo efectos en la distribución de las tierras. Unas fueron invadidas por los caciques, otras vendidas por los indios y las abandonadas fueron pedidas como mercedes por los españoles y criollos.[70] Si bien la conservación de formas prehispánicas de tenencia de la tierra había permitido que las comunidades indígenas se mantuvieran reunidas para vislumbrar, quizá, el nuevo sentido que adquiriría su vida, la pérdida, la invasión y el acaparamiento de sus tierras, acelerados desde 1570 y continuados hasta 1630, le asestaron un golpe mortal al mundo indígena.[71]

En las últimas décadas del siglo XVI, con las grandes epidemias, la desaparición de las encomiendas, los cambios en la tenencia de la tierra y la desintegración de las comunidades indígenas, los hombres que habían vivido en esos tiempos anotaban con nostalgia que las cosas en Nueva España ya no eran lo mismo. A pesar de los doctos legistas españoles y de aquellos que compartían las denuncias de Bartolomé de Las Casas, los intentos para proteger a los indios y ser justos con ellos habían resultado insuficientes. En el primer periodo colonial, las bases de una cierta cohesión social se habían logrado por medio del empleo de la técnica y el dominio físico, la destrucción y el sometimiento de las culturas antiguas y la persecución de la población indígena hasta su agotamiento o aislada reclusión. En este segundo periodo, que se iniciaba con altos índices de despoblación, se puso en evidencia el fracaso del primer proyecto de dominación y evangelización y se

los pueblos que le antecedieron, el orden y el mantenimiento de la vida —como en todas las culturas— también requerían del sacrificio. Véase Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 66-95, 124; Luis Weckmann, *op. cit.*, vol. I, p. 214.

[70] Florescano, *Origen...*, p. 52.

[71] *Ibid.*, p. 21; John Tutino, "Cambio social agrario y rebelión campesina en el México decimonónico: el caso de Chalco", en Friedrich Katz, *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, 2 vols., Era, México, 1990, p. 97.

crearon condiciones favorables para configurar nuevos lazos de solidaridad. Fueran nobles o no lo fueran, para aquellos europeos y sus descendientes americanos (encomenderos, comerciantes, propietarios de tierras y minas, eclesiásticos y funcionarios reales y virreinales), cuyos intereses materiales habían sido afectados —dado el estancamiento registrado en la actividad económica entre 1570 y 1590—,[72] reimponer su dominio significaría iniciar un segundo proceso de sacrificio y articulación social que requería eliminar las particularidades de los distintos grupos indígenas sobrevivientes, de su pasado, de sus usos y costumbres, de sus valores y religiosidad.

En el Tercer Concilio Mexicano celebrado en 1585 se adoptaron algunas medidas tendientes a anular las formas de evangelización que habían utilizado los frailes, así como sus proyectos utópicos. Se insistió en la necesaria supresión de las diferencias entre las comunidades indígenas y sus heterogéneos restos culturales. Además de prohibirles "entonar canciones de sus historias antiguas o de su falsa religión", el obispo de Chiapa, fray Pedro de Feria, les recomendó a los asistentes al Concilio lo siguiente: "Los indios aunque los hemos de amar y ayudar quanto nos fuere posible: pero su natural por ser muy bajo y muy imperfecto pide que sean regidos y governados y llevados a su fin más por temor que por amor [...] Y esta gente no sabe juzgar la gravedad de los pecados sino por la gravedad y rigor de la pena con que son castigados".[73] Por lo mismo, se apoyó la política de congregación para favorecer su apartamiento de las idolatrías y sus recuerdos de los antiguos símbolos del sacrificio y para imponerles severos castigos ante cualquier desviación.[74]

Un programa de transformación lingüística pretendió borrar todas las lenguas originales. Sin embargo, este programa tuvo poco éxito, pues sólo algunos indígenas hablaron español y la mayor parte de la población permaneció analfabeta.[75] Asi-

[72] Véase John Frederick Schwaller, *Origins of Church Wealth in Mexico. Ecclesiastical Revenues and Church Finances, 1523-1600*, University of New Mexico, Albuquerque, 1985.

[73] Gruzinski, *op. cit*, p. 27.

[74] Stafford Poole, *op. cit.*, pp. 135-142.

[75] Gibson, *op. cit.*, pp. 149-151.

mismo, hasta entonces, las pinturas reflejaron el mundo indígena. Después se someterían o adaptarían a formas de expresión cristianas.[76] En tal dirección se recomendó impedir la representación de diablos y animales con el fin de que los indígenas no recordaran su pasado idolátrico.[77] Al mismo tiempo, se limitó la participación del clero regular en las comunidades de indios. La corona prohibió que los religiosos siguieran recogiendo y transmitiendo los relatos indígenas acerca de su pasado (1571) y creó los cargos de cronista y cosmógrafo mayor de Indias. Al renombrarla, clasificarla y describirla con conceptos ajenos a los indígenas, se inició un proceso de apropiación de la naturaleza física y humana. En adelante, toda aquella persona que quisiera escribir sobre las Indias debía solicitar permiso y recibir autorización para imprimir algún manuscrito. De ahí el carácter panegirista y descriptivo de las llamadas fuentes de la época.[78]

Las nuevas órdenes religiosas, organizadas como resultado de los acuerdos de Trento y que llegaron a Nueva España a fines del siglo XVI, pusieron un especial acento en la lucha contra las idolatrías y en la introducción de nuevos métodos de conversión. Estos métodos consistían en estudiar minuciosamente los comportamientos de los distintos pueblos indígenas —incluso antes de embarcarse hacia América— para, con base en su conocimiento, elegir las formas más eficaces para promover su transformación.

> Una de las principales dificultades que ofrecen las lenguas indígenas —decía un jesuita en relación con los indios seris— es su carencia de vocablos para designar las realidades espirituales y sobrenaturales. Tampoco tienen palabras para expresar las propiedades, efectos, fuerzas del espíritu; en resumen, ignoran todo lo que no es perceptible por los sentidos. Cuando preparo un sermón o una instrucción la búsqueda de palabras apropiadas para estas realidades sin nombre me lleva más tiempo que el sermón mismo.[79]

[76] Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, pp. 60-76.

[77] Stafford Poole, *op. cit.*, p. 141.

[78] Florescano, *Memoria...*, pp. 263-265 y 318-319.

[79] *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica,*

Así pudo saberse la manera como los indios iniciaban a sus sacerdotes y hechiceros, qué significaban sus ídolos, qué plantas y animales utilizaban en sus cultos, supersticiones, curaciones y milagros.[80] También se conoció la manera como —según los religiosos— eran dominados por el demonio, especialmente en sus diversos "vicios" sexuales.[81] Con esta extensa información, la Iglesia tuvo ahora mejores herramientas para diferenciar el sistema de conducta de cada uno de los pueblos[82] y para emprender su tarea de civilizar la barbarie, que era sinónimo de derrotar a Satanás. No obstante, este sacrificio del mundo antiguo permanecería por mucho tiempo en la memoria colectiva de los indígenas y sería transmitido, sobre todo en forma oral, "con un agrio sabor a muerte", de generación en generación.[83]

Junto a la gran mortandad y la desintegración de las comunidades indígenas, a fines del siglo XVI empezó un nuevo proceso que intentó una rehispanización y recristianización que, voluntaria o forzadamente, los mismos indígenas aceptaron y dejaron plasmado, entre otras cosas en los elementos europeos que introdujeron en sus pinturas y relatos.[84] Este proceso de rehispanización no fue sinónimo de integración del mundo indígena al español. La corona española mantenía los fundamentos jurídicos de la estratificación social de corte medieval. Conforme a estos fundamentos, en la medida en que la población indígena era ubicada exclusivamente como fuerza de trabajo para la producción de bienes y servicios,[85] sus po-

2 vols., Universidad Católica, Santiago de Chile, 1969-1970; *Anales de la Facultad de Teología*, vol. XX (1968-1969), p. 229.

[80] Francisco Xavier Alegre, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, 4 vols., Institutum Historicum S. J., Roma, 1956, vol. II, pp. 61-63.

[81] Andrés Pérez de Rivas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes de las más bárbaras y fieras del nuevo orbe, conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la provincia de Nueva España*, Alonso de Paredes, Madrid, 1645, pp. 11-12.

[82] Véase *Cartas e informes de misioneros jesuitas...*

[83] Gruzinski, *La colonización...*, pp. 28-53.

[84] Véase Serge Gruzinski, *Painting the Conquest. The Mexican Indians and European Renaissance*, Flammarion, París 1992.

[85] Véase Schwaller, *op. cit.*, pp. 14-15. "En la Antigüedad se tenía ya conciencia de que el trabajo era sacrificio —sólo recordaré que los esclavos de las sociedades esclavistas, como los animales de labor, eran antiguamente sacrificados, o sea que la esclavitud viene siendo un canibalismo sublimado—; la

sibilidades de formar un capital e invertirlo productivamente estaban vedadas. En cambio, en las nuevas circunstancias, los peninsulares y sus descendientes americanos se veían cada vez más obligados a asumir funciones de tipo empresarial.

Con objeto de reunir la mano de obra que iba quedando dispersa como consecuencia de las epidemias, la desintegración de las encomiendas y la disgregación del mundo indígena y de facilitar la evangelización y la recepción y administración de los tributos, desde 1550 el gobierno virreinal había emprendido actividades para congregar en barrios y comunidades compactas a las familias indígenas dispersas. Esta política de congregación cambiaría "radicalmente la ubicación geográfica, la organización política y la fisonomía social y cultural de los pueblos indígenas".[86] A través de ella, los españoles garantizarían el servicio de los indios para la formación de las haciendas[87] y se apoderarían de las parcelas indígenas. La orden de congregación se aplicó efectivamente a partir de 1590. Desde entonces se fundaron nuevas comunidades cuyos miembros, a pesar de proceder de un mosaico de entidades sociales con notables diferencias lingüísticas, religiosas y culturales, quedaron englobados en un solo grupo. En cada pueblo congregado, a los nombres indígenas se les antepuso el de algún santo cristiano, al cual se empezó a honrar en sustitución de las antiguas deidades antropomórficas. En el centro de los pueblos se erigieron templos y alrededor de los caseríos se ubicaron las tierras comunales y las parcelas individuales.[88] Como ha señalado Charles Gibson: "En las congregaciones de los años 1590 y la primera década del siglo XVII, las justificaciones declaradas eran la enseñanza del cristianismo, la eliminación de la ebriedad, la promoción de una vida indígena ordenada, y la protección de los indios bajo el derecho español".[89]

palabra *operare* significa trabajar y al mismo tiempo sacrificar", Kurnitzky, *La estructura...*, p. 207.

[86] Florescano, *Memoria...*, p. 356.

[87] Broda, *Las comunidades...*, p. 75.

[88] Véase Ernesto de la Torre Villar, *Las congregaciones de los pueblos de indios*, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995. Florescano, *Memoria...*, pp. 356-392; *Origen...*, pp. 42-45.

[89] Gibson, *op. cit.*, pp. 290-292.

Pero la intención primordial de los grupos dominantes era ocupar las tierras fértiles y liberar mano de obra. La forma como se fueron disimulando estos propósitos consistió, esencialmente, en configurar lazos de cohesión comunitaria mediante la institución de un conjunto de símbolos particulares. Los símbolos de mayor atracción fueron los santos titulares u otras imágenes milagrosas: el Santísimo Sacramento, la Santa Veracruz, la Purísima Concepción y las Ánimas. Éstos ocuparían el centro del culto de las cofradías indígenas.

Considerado enemigo, bestia de carga, trabajador u objeto de la caridad, el indio fue necesario y su presencia inevitable en la vida cotidiana de esa época. Con él se tendría que organizar la vida de la colonia;[90] aunque —como lo ha planteado Edmundo O'Gorman— la convivencia con la población indígena fuera el mayor obstáculo para realizar, en toda su pureza, el programa de trasplantar al nuevo mundo el catolicismo, las instituciones políticas y sociales españolas, así como "toda la gama de las expresiones artísticas, culturales y urbanas".[91]

Es cierto que en estos tiempos, para los españoles y sus descendientes, el concepto de indio era ambivalente. Unos le atribuían vivir sin honor, en incesto con sus madres y hermanas, darse a los ritos, idolatrías y sacrificios humanos, comer en exceso, ser grandes ladrones, bulliciosos, flemáticos, perezosos, mentirosos, impostores y morir sin temor.[92] Otros en cambio sostenían que "son de muy buenos entendimientos por la dispusicion y sitios de la naturaleza de estas tierras en que viven...",[93] muy entregados al trabajo, agradecidos y dadivosos[94] y algunos incluso tienen más ingenio y habilidad para las faenas que los negros y que muchos españoles. Pero el

[90] Manrique, "Sobre el Barroco...", pp. 448-449.

[91] O'Gorman, *La invención...*, p. 154.

[92] Alonso Ponce, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Alonso Ponce en las Provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*. Imprenta de la Vda. de Calero, Madrid, 1872, pp. 52, 101, 133; Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias. (Noticias históricas de la Nueva España)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990, pp. 55-57.

[93] Baltasar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España. Con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, Jesús Medina, México, 1970, p. 79.

[94] Zorita, *op. cit.*, p. 26.

conjunto de los textos escritos en esta época coincidieron en afirmar que la función de la población indígena era servir a los grupos acomodados y realizar las duras y largas jornadas de trabajo.[95] Como bien dejaba constancia Francisco de Bolaños al escribirle a su mujer en España: "Yo ando por haber unos indios, porque acá en estas partes, quien no tiene indios, no tiene de comer".[96]

El abuso de la población indígena y las exacciones de que fueron objeto por parte de los frailes, particulares, magistrados, curas parroquiales, caciques nativos, corregidores o alcaldes mayores procuró ser contenido con la creación, en 1573, de una corte de apelación dependiente de la audiencia de Nueva España. Años después, en el Juzgado General de Indios, fundado en 1592, se acumularon numerosas pruebas de la existencia de ricas empresas clericales y civiles en las cuales eran excesivos los servicios de los indígenas. Más adelante, en los decretos emitidos por Felipe II en 1601 y 1609 se podía advertir que la explotación indígena no había cesado.[97]

Hubo adinerados descendientes de españoles que —como Gómez de Cervantes— denunciaron el maltrato que recibían los indios en algunas haciendas de mineros donde los empleaban como bestias para cargar los metales o en las labores del pan donde les ponían capataces negros que los maltrataban y los obligaban a trabajar en exceso. Además había los que despojaban a los pueblos de sus ejidos para enriquecer a encomenderos y regidores.[98] Se admitía que "con solo el resuello consumimos y acabamos a los indios, en especial en lugares donde ni hay necesidad..."[99]

Como todo acto sacrificial, el de la población indígena novohispana creó las condiciones favorables para la fundación de una nueva comunidad.[100] No obstante, la continuación de

[95] *Ibid.*, p. 109.
[96] Otte, *op. cit.*, p. 316.
[97] Haring , *El imperio...*, pp. 87-95.
[98] Gómez de Cervantes, *op. cit.*, pp. 17-20.
[99] *Ibid.*, p. 236.
[100] En el México prehispánico —como en otros tiempos y culturas— los sacrificios eran ceremonias públicas y espectaculares que contribuían a garantizar la cohesión social para mantener a los enemigos sumidos en el terror, pero lo más importante era que la sangre derramada constituía el elemento

prácticas tendientes a la destrucción de la población nativa, la segunda fase de la represión, además de la esclavitud de los negros, tuvo que ubicarse en otra esfera. Tuvo que sublimarse para seguir garantizando la capacidad productiva del trabajo social. En el nuevo proyecto novohispano esta misión le sería encomendada al criollo. A partir de ese momento, el fenómeno del criollismo ocupó un lugar central y su mayor reto fue —como lo ha señalado Edmundo O'Gorman— la superación de ese absurdo inicial de querer trasplantar la modernidad española a América.[101] Con plena conciencia —ha añadido Jorge Alberto Manrique—, este proyecto reinventó la cultura indígena para hacerla aceptable a los ojos del otro mundo, del mismo modo que exaltó las bondades del medio geográfico y la especial atención concedida por Dios a estas tierras.[102] Pero la reinvención implicaba cubrir al mundo indígena con un velo que ocultara sus verdaderas formas de vida y existencia. Uno de los comportamientos característicos del criollo sería adoptar técnicas sacrificiales motivadas por la necesidad imperiosa de fundar una nueva comunidad. Además —aunque inconscientemente—, esta operación también sacrificaría las formas de vida y existencia propias del mundo ibérico, pues la distancia geográfica entre España y Nueva España y el inevitable roce cotidiano con otros grupos permitieron la filtración de supervivencias prehispánicas, de procedencia africana occidental, pero también la penetración de usos y costumbres de origen canario, flamenco, portugués, genovés... y hasta filipino.

fundamental para la regeneración de la comunidad. Los hombres y mujeres que eran ofrendados a los dioses como alimento, servían para reponer sus fuerzas vitales y garantizar así el orden cósmico. Como sostiene René Girard: "Los comportamientos religiosos y morales apuntan a la no violencia de manera inmediata en la vida cotidiana, y de manera mediata, frecuentemente, en la vida ritual, por el intermedio paradójico de la violencia". Véase *La violencia...*, p. 28. En otras sociedades antiguas, la función del sacrificio como medio para la cohesión social es esencialmente la misma. Con el cristianismo y su idea de que la religión lucha por un mundo sin sacrificios humanos, esta función se mantiene pero en forma oculta, simbólica, misteriosa. Véase Hinkelammert, *op. cit.*, p. 29. También se mantiene la amenaza de la violencia como una fuerza sobrenatural capaz de inflamarse y propagarse en cualquier momento.

[101] O'Gorman, *La invención...*, p. 8.

[102] Manrique, "Del barroco a...", p. 657.

El fin de las encomiendas

La década de 1570 está señalada en las estadísticas como el punto más bajo del descenso demográfico en México. Como se ha señalado, pocos años antes de esta fecha se había iniciado el proceso de modernización de las relaciones jurídicas entre la corona y sus súbditos privilegiados, dados los vínculos existentes entre los trabajos forzosos a los que éstos habían sometido a los indios, la alarmante despoblación y el poco beneficio por concepto de tributos que el sistema de encomiendas le proporcionaba a España. Para fines del siglo XVI, las nuevas disposiciones españolas habían dejado reducidos a los encomenderos a la condición de pensionados de la corona y tres quintas partes de los pueblos de indios habían regresado ya a su control.

La nobleza indígena —compuesta por antiguos conquistadores aztecas que antes les habían expropiado tierras comunales a otros pueblos de Mesoamérica— llegaba ahora también a su fin. Después de la Conquista, este grupo había restaurado su prestigio y autoridad al concederle la corona el dominio privado de la tierra de sus antepasados y el servicio personal y los tributos de indios libres o arrendatarios perpetuos.[103] En un principio, este pequeño grupo había sido crucial como aliado de los españoles para mantener el control y la vigilancia de la población indígena.[104] Con las epidemias y las nuevas disposiciones, esta nobleza había desaparecido casi por completo.

Siguiendo el tradicional principio monárquico, los distintos estratos de la jerarquía social eran ocupados conforme a la importancia que las acciones de cada miembro tenían en favor de la cohesión social y la defensa de los supremos poderes. En el caso de los conquistadores y primeros pobladores, España había aplicado este principio y había gratificado a estos hombres según sus hazañas. Pero sus descendientes se encontraban ahora sin la posibilidad de merecer grandes concesiones o reconocimientos.[105]

[103] Florescano, *Origen...*, p. 46.
[104] Katz, *Revuelta...*, p. 78.
[105] En la Península Ibérica la corona había otorgado la encomienda como

Aunque desde 1555 se le había permitido al virrey Luis de Velasco extender la encomienda por vía de disimulo a la tercera generación, las nuevas dotaciones, llamadas asimismo encomiendas, tenían un carácter muy distinto a las primeras. En su mayoría se trataba de

> rentas vitalicias de cantidad fija, sacadas de tributos de áreas designadas, procedentes de encomiendas anteriores ya expiradas o de una u otra rama del tesoro real. Eran asignadas a familias nobles en España o en la colonia y todos los procesos de recaudación de tributos y desembolso de fondos permanecían en manos de la corona.[106]

Las intenciones señoriales de los encomenderos se vieron así obstaculizadas. Algunos testigos o afectados por la situación, al lamentar la extrema pobreza en la cual quedaban los descendientes de los conquistadores y primeros pobladores, solicitaron otras mercedes. De este modo lo manifestó, por ejemplo, el hijo de Andrés de Tapia, Cristóbal de Tapia, al decirle a Felipe II lo siguiente:

> Y suplico a vuestra majestad me haga merced de mandar que con la brevedad posible se despachen mis negocios y mi hermano con las mercedes que vuestra majestad fuere servido hacernos porque prometo mi fe que ni él lleva con qué se sustentar en esos reinos ni los que acá quedamos nos queda qué comer siquiera pobremente según lo que somos y la obligación que tenemos.[107]

una concesión temporal de derechos de jurisdicción y usufructo sobre las tierras conquistadas a los infieles. Esto convertía a los recipiendarios en caballeros. A cambio, estos caballeros encomenderos se veían obligados a proporcionar a los nativos instrucción cristiana, civilizarlos, demandarles tributo para sí y para la corona, así como defender militarmente al rey y a Dios. Para ello debían disponer de caballos, pertrechos y soldados armados. De modo similar, la corona había establecido la institución de la encomienda en América. Primero por dos vidas y, más adelante, por tres y hasta cuatro vidas. Véase Lesley Byrd Simpson, *The Encomienda in New Spain. The Beginning of Spanish Mexico*, Berkeley y Los Angeles, 1950; Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, Porrúa, México, 1973.

[106] Gibson, *op. cit.*, p. 85.

[107] Paso y Troncoso, *op. cit.*, vol. IX, p. 158.

La merced se convirtió entonces en el medio más extendido para obtener tierras en propiedad privada. Su concesión fue una actividad delegada por el rey a los virreyes.[108]

La mayor parte de los descendientes de las noblezas española e indígena juzgaron equivocada la decisión de quitar el servicio personal de indios. Sin él —planteaban— no se encontraría quién sacara el oro, ni labrara las minas de plata, ni trabajara las haciendas, ni cuidase el ganado. Actuando como un grupo político —pues entre ellos sostenían acuerdos y una estrecha comunicación—,[109] los encomenderos reconocieron la sobreexplotación indígena, pero argumentaron que el carácter provisional de las encomiendas, al haber sido otorgadas sólo por dos vidas, había impulsado a sus beneficiarios y caciques a extraer la mayor ventaja en el menor tiempo posible, sin preocuparse por el futuro. En cambio —aseveraban—, si las encomiendas fueran otorgadas a perpetuidad, los novohispanos aquietarían sus ánimos, pues tendrían la seguridad de poder dejarles una herencia a sus hijos y descendientes y ofrendarle una "perpetua fidelidad" al rey. Con la tranquilidad que traería la perpetuidad —decían—, mirarían por los indios como propios y no como prestados; no los maltratarían; evitarían que los vagabundos se aprovecharan de ellos; cuidarían que se les enseñara la doctrina cristiana; los apartarían de las idolatrías; se podría sustentar a los frailes y clérigos; crecerían las rentas reales, pues aumentaría el comercio y la contratación; se buscaría que las minas fueran productivas y que se descubrieran otros yacimientos; se arraigaría la gente noble, se le cerraría el paso a la desvergonzada y cesarían los graves excesos de los caciques y corregidores que quieren acabar con los encomenderos y se han convertido en los nuevos explotadores de la mano de obra.[110]

[108] Florescano, *Origen...*, p. 29.

[109] *Ibid.* En varias de las cartas reunidas por Francisco del Paso y Troncoso puede advertirse el uso común de frases y fórmulas, sobre todo en las que los beneméritos le dirigieron a Felipe II. También en Gómez de Cervantes, *op. cit.*, pp. 77-86.

[110] Así se lo exponen al rey 10 antiguos conquistadores, pobladores y encomenderos de Nueva España. Paso y Troncoso, *op. cit.*, vol. X, pp. 6-9, y vol. II, pp. 114-120. Véase Solórzano Pereira, *Antología. Política indiana. Emblemas regio-políticos*, 2 vols., Editora Nacional, Madrid, 1947, vol. I, pp. 277-279.

La cesión de la perpetuidad (o por lo menos de una "cuarta vida") en el usufructo de la encomienda fue un deseo muchas veces expresado. Con ella —afirmaba Gómez de Cervantes— los vecinos "quietarán sus ánimos, entendiendo que han de permanecer en ella con sus hijos y descendientes y tendrán cuidado de que los naturales sean instruidos en las cosas de nuestra santa fe católica y vivan en cristiandad y policía", pues lo que ocurría es que, viéndose en la inseguridad, se van a los reinos de Castilla, con lo cual "se desufructa y deshonra este reino y las contrataciones se acortan faltando hombres ricos".[111]

España desatendió las súplicas de los novohispanos, lo cual empezó a alimentar en ellos un sentimiento de traición. Así lo expresó Francisco de Terrazas, uno de los primeros poetas nacidos en Nueva España:

> ...sólo a ti, triste México, ha faltado
> lo que a nadie en el mundo le es negado.
> Llorosa Nueva España, que deshecha
> te vas en llanto y duelo consumiendo...
> de tiempo en tiempo siempre en más tristeza,
> en más miserias, hambres y pobreza.[112]

Otros manifestaron sentimientos de abandono y, con el fin de obtener mayores beneficios, exageraron la situación de miseria en la que se encontraban.[113] Afirmaban haber tenido que vender sus armas para comer y sustentarse y, de ser atacados, no poder combatir. La necesidad de defensa y caballos era inminente, pues se sentían acosados. Así, subrayaban "que cuanto más conjuntos a nosotros, es mayor el peligro; por-

Una situación similar se observa en Perú. Véase Bernard Lavalle, "Del 'espíritu colonial' a la reivindicación criolla o los albores del criollismo peruano", *Histórica*, vol. II, núm. 1, julio de 1978, pp. 39-61, 49.

[111] Gómez de Cervantes, *op. cit.*, p. 82.

[112] Es la continuación del fragmento 20 de "Nuevo Mundo y Conquista". Aquí el poeta muestra también su resentimiento por el mal pago con que España ha retribuido los servicios de los descendientes de los conquistadores. Francisco Terrazas, "Nuevo Mundo y conquista", en *Poesías*, Porrúa, México, 1941, pp. 83-91.

[113] Francisco A. de Icaza, *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de Nueva España*, 2 vols., Madrid, 1923, p. XLVIII.

que indios, negros, mulatos, mestizos y extranjeros y hombres perdidos son nuestros enemigos".[114]

Para los "legítimos" hijos de los conquistadores y primeros pobladores, la encomienda a perpetuidad era la única manera de conservar la honra, ser retribuidos por su defensa del rey y mantener la memoria de la noble condición de sus antepasados. La corona debía considerar que, siguiendo las enseñanzas de sus padres, le habían proporcionado al Imperio muchas minas de plata y otras riquezas. Habían luchado contra los chichimecas, conquistado regiones del norte —como Sinaloa y Nueva Vizcaya—, realizado nuevos descubrimientos como la Florida y Filipinas, defendido el puerto de San Juan de Ulúa y enfrentado los ataques de los piratas en el sureste. No sólo éstos eran motivos de recompensa, el rey también debía valorar que muchas de estas acciones habían conllevado la sumisión del mundo indígena. El mismo Gómez de Cervantes lo expresó con claridad al recordar que, entre los grandes servicios que hicieron los españoles de América al rey, uno de los más trascendentes había sido acabar con las idolatrías, los martirios, los excesos y las crueldades de los indios.[115]

El problema de las encomiendas fue analizado por el Consejo de Indias en forma integral. A las tesis lascasianas que reprobaban el comportamiento sacrificial y codicioso de los encomenderos se sumaron otras que también condenaban la barbarización de los grupos novohispanos dominantes. La naturaleza y el clima —se argumentaba en la Península—, así como el contacto con los indígenas y la crianza de las nodrizas indias, ejercían una influencia negativa en los americanos: los invitaba a la lascivia y la rebeldía, les restaba energías, los hacía propensos al ocio y la avaricia y debilitaba y corrompía sus entendimientos.[116]

En el mismo momento en que resonaban en Europa las

[114] Gómez de Cervantes, *op. cit.*, p. 98.

[115] *Ibid.*, pp. 79-81.

[116] Véase Solange Alberro, *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, El Colegio de México, México, 1992; Bernard Lavalle, *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Perou: l'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (xvième-xviième siècles)*, 2 vols., Atelier National de Reproduction des Theses, Université de Lille III, Lille, 1982, pp. 814-815.

críticas luteranas al lujo y la ostentación de Roma, la decisión de suprimir las encomiendas tomaba en cuenta la denuncia de la suntuosidad y el exceso de bienes acumulados por los novohispanos ricos: "andan y triunfan y juegan y tienen mucha fiesta y banquete y bisten de seda y gastan muy largamente como no le cuesta su travajo ni sudor, cino pide a los pobres yndios [...] Ellos y sus mujeres se hacen llevar en andas como bulto de santos en procesiones", decía Guamán Poma de Ayala de los encomenderos de Perú.[117] "Y no se les ha de dar lo que ellos pretenden para sustentar sus excesos o demasías en trajes y en gastos desordenados y en sus casas y comidas, sino aquello que basta para un honesto entretenimiento; y si más quisieren busquen en que lo ganar, como se hace en España", concluía Zorita después de haber visitado Nueva España.[118]

De poco servirían las quejas de los criollos afectados y sus resistencias a perder su condición de privilegio, la corona española resolvió que la cesión de la perpetuidad prolongaría los abusos, además de alimentar el peligro de tendencias autonomistas como la de Martín Cortés.[119] Tanto la nobleza indígena como la española americana tuvieron que adaptarse al proceso de modernización de las formas de tributación, trabajo y propiedad, aunque ello no modificaría su mentalidad señorial. El dominio de los espacios y el uso servil de los hombres siguieron significando el medio de ennoblecerse, alcanzar una posición privilegiada, acumular riqueza y acceder al estatuto de honorabilidad que implicaba el reconocimiento social de sus virtudes, el ejercicio del mando que les permitiría seguir disfrutando de toda esa cultura del lujo, el ocio y la ostentación que progresivamente se hacía más atractiva.[120]

[117] Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 3 vols., Siglo XXI, México, 1988, vol. II, pp. 520-524. Esta obra la escribió entre 1567 y 1615 para reclamar el cacicazgo de una provincia de Huamanga y delatar los abusos de su corregidor.

[118] Otra apreciación coincidente es la expuesta por el novohispano Francisco Morales en una carta a Felipe II en 1563. Véase Paso y Troncoso, *op. cit.*, vol. IX, p. 242; Zorita, *op. cit.*, p. 185.

[119] Véase Solórzano Pereira, *op. cit.*, vol. I, p. 283.

[120] Véase Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, pp. 289-290.

La llegada de más advenedizos

En esos momentos, a los problemas eclesiásticos, la mortandad indígena, la desintegración de los antiguos pueblos y las encomiendas se sumó la elevada inmigración extranjera. Alrededor de 200 000 españoles de muy diversas regiones, pero sobre todo andaluces, castellanos, así como otros europeos, llegaron a América entre 1493 y 1600. De esta cifra, la mayor fue de alrededor de 18 000, entre 1560 y 1579, de la cual 28% eran mujeres. Entre 1580 y 1660 inmigraron cerca de 10 000, con 26% de mujeres.[121] La población blanca en Nueva España se ha calculado en alrededor de 1 400 en 1540-1550, 6 500 en 1570 y 13 800 en 1646.[122] A partir de 1580 fueron numerosos los judaizantes españoles y los expulsados de Portugal que se establecieron en Nueva España.[123] Hacia 1600, Castilla empezó a considerarse un país despoblado y mísero.[124]

Motivados por condiciones meteorológicas adversas,[125] malas cosechas, la extensión de la peste y la recesión comercial,[126] pero también por la búsqueda de aventuras, fortunas y una rápida promoción en los empleos, estos "advenedizos o chapetones" —nombres con los que los novohispanos los señalaron— salieron del mundo mediterráneo cuya población, a diferencia de la americana, aumentaba, mientras escaseaban las oportunidades de empleo. La corona se interesó en mandar a letrados, nobles segundones e hijosdalgo enriquecidos. Éstos, junto con artesanos y antiguos pequeños propietarios

[121] José Luis Martínez, *Pasajeros a Indias. Viajes trasatlánticos en el siglo XVI*, Alianza, México, 1984, pp. 159-170. Véase Otte, "Estudio preliminar...", pp. 11-35. Morner afirma que entre 1500 y 1650 llegaron un total de 450 000 a toda Hispanoamérica. Véase Magnus Morner, *Aventureros y proletarios: los emigrantes en Hispanoamérica* (en colab. con Harold Sims), Mapfre, España, 1992, p. 20.

[122] Aguirre Beltrán, *La población...*, p. 204.

[123] Weckmann, *op. cit*, v. 1, p. 369.

[124] John H. Elliott, *España y su mundo. 1500-1700*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 46.

[125] Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1981, vol. I, p. 357.

[126] Tenenti, *op. cit.*, p. 243.

agrícolas, constituyeron alrededor de 50%. El resto de los que solicitaron un beneficio estable en la colonia reconocían, como merecimiento, carecer de oficio o beneficio, estar cargados de hijos legítimos e ilegítimos, tener deudas contraídas y necesitar sostener caballos, armas y servidumbre.[127] También eran las Indias —como decía Miguel de Cervantes— refugio de los desesperados, salvoconducto de los homicidas y los jugadores y añagaza de mujeres libres,[128] de suspensos, apóstatas que se introducían disfrazados de sacerdotes y de otros con grandes máculas que buscaban mayor libertad.[129] En su mayoría, se trataba de campesinos con moderadas aspiraciones, hombres hábiles para los negocios, los oficios, las profesiones civiles y eclesiásticas, la trata de esclavos y el comercio.[130] La mirada de algunos se concentró rápidamente en la exportación de azúcar, algodón, índigo, añil, cochinilla y, naturalmente, oro y plata. También llegaron soldados, aventureros, miembros de clases acomodadas y muchos de los parientes y criados de los que ya estaban asentados en Nueva España.[131] Toda una población heterogénea y emprendedora, entre la cual una parte se incorporó sin demasiadas dificultades; pero otra anduvo un tiempo errante por las provincias del norte. Cuarenta años después de la Conquista, se calcula que había 3 000 castellanos sin domicilio fijo.[132]

A fin de suplir el faltante de mano de obra y de incorporar esclavos en las minas, los obrajes, los ingenios azucareros o como parte de la clientela urbana, a esta inmigración se sumó la introducción sistemática y masiva de negros a Nueva España.[133] Esto también ocurrió entre 1570 y 1640. Sólo duran-

[127] Morner, *op. cit.*, p. 28; Francisco A. de Icaza, "Introducción", vol. I, p. XXXI, en *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de Nueva España*, Madrid, 1923.

[128] Miguel de Cervantes, *El celoso extremeño*, Aguilar, Madrid, 1956.

[129] Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 188.

[130] *Ibid.*, p. 34.

[131] François Chevalier, *La formación de los latifundios en México. Tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976, pp. 49-50.

[132] *Ibid.*, p. 55.

[133] Véase Aguirre Beltrán, *op. cit.*

te la segunda década del siglo XVII desembarcaron alrededor de 70 000 esclavos provenientes del Congo y Angola.[134]

Como parte de la inmigración, entre 1570 y 1596 llegaron a América comunidades de monjas, otros misioneros que se incorporarían a las órdenes religiosas ya existentes y miembros de las nuevas órdenes creadas con la Contrarreforma. De estas últimas, los jesuitas y franciscanos descalzos (dieguinos) fueron los que desembarcaron en una mayor proporción, seguidos de mercedarios, carmelitas descalzos y benedictinos. Para principios del siglo XVII, este clero se distribuía, aproximadamente, en 45% de franciscanos, 35% de dominicos, 8% de jesuitas, 7% de agustinos y el 5% restante entre los demás grupos.[135] El clero regular aumentó de 800 integrantes en 1559 a 3 000 en 1650. El clero secular creció significativamente entre 1580 y 1620, llegando a tener entre 1 500 y 2 000 miembros en esta última fecha. A pesar de los esfuerzos de los obispos por aumentar sus recursos y el número de servidores —y no obstante que a partir de 1590 se observaba un notable incremento en sus ingresos—,[136] a mediados del siglo XVII los frailes seguían superando a las fuerzas diocesanas.[137]

Desde su arribo, las nuevas comunidades religiosas —persiguiendo el interés contrarreformista de fortalecer las finanzas de la Iglesia— participaron activamente en las actividades económicas novohispanas como propietarias, distribuidoras y consumidoras de mercancías. Para apoyar el combate al protestantismo y hacer frente a la crisis de recursos y credibilidad que se advertía después de la gran epidemia de 1576 y 1577, el clero requería garantizar la sobrevivencia personal de cada uno de sus miembros y contar con fondos suficientes para soportar y reimpulsar con fuerza a su institución. Se decía que

[134] Antonio García de León, "Contrapunto barroco en el Veracruz colonial", en Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad y mestizaje cultural, ethos barroco*, Universidad Nacional Autónoma de México-El Equilibrista, México, 1994, p. 115.

[135] Pedro Borges Morán, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1977, p. 124; Baltasar de Medina, *Crónica de la Santa Provincia de San Diego de México*, Academia Literaria, México, 1977, p. 11.

[136] Schwaller, *op. cit.*

[137] Israel, *Razas...*, pp. 56-57.

no era posible luchar contra el demonio y las herejías en un estado de debilidad y pobreza materiales y se invitaba a los fieles a invertir en capellanías y obras pías, con lo cual se cuidaría la herencia de los benefactores y éstos ganarían favores de Dios.[138] La nueva política significaba una ruptura con las conductas misioneras de la primera parte del siglo y la reactivación del viejo conflicto entre el clero regular y secular. Con ello, quedaban enterradas las creencias franciscanas en la pobreza evangélica y la idea de que, ante el anuncio de los preludios de la Parusía, se vivía la era en que debía darse la última batalla para exterminar al demonio.[139]

La llegada de los "advenedizos" no fue bien vista por los novohispanos. Los recién desembarcados pronto aprovecharon la coyuntura y participaron sin cortapisas en el proyecto de recomposición social. Invadieron el espacio que los criollos consideraban privado, violaron los estilos de vida prevalecientes e intentaron imponer otros. Además, aun teniendo origen oscuro, pretendían ser hidalgos y usurpar posiciones que, según los novohispanos, habían requerido grandes esfuerzos,

> porque es gran lástima —decía quejoso Gómez de Cervantes— ver tantos hijos y parientes de los conquistadores que lo ganaron, tan pobres y necesitados como están, que los indios que ganó con la lanza en la mano a su costa y micción, en poder de otros que ayer vinieron a quien no conocemos que hayan hecho ningún servicio a Su Majestad y se prefieran a los que por servirle derramaron su sangre.[140]

Por los mismos motivos, Baltasar Dorantes de Carranza —un cronista novohispano que poco tiempo atrás había sido despojado de su encomienda— expresaba un sentimiento de traición y deshonra, pues tal parecía —señalaba— que los sudores de los que gobernaban en los primeros años en Nueva España fueron para gente recién llegada, ordinaria y ruin, grumetes

[138] Véase Schwaller, *op. cit.*; Francisco Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España*, Iván Joseph Guillena Carrascoro, México, 1694, p. 128.

[139] Véase Weckmann, *op. cit.*, pp. 265-272.

[140] Gómez de Cervantes, *op. cit.*, p. 89.

que se hacían pasar por caballeros, luciendo ahora "más el engaño y la mentira, y la ociosidad y el perjuicio del próximo, con que vendiendo vino, o especias, o sinabafas o hierro viejo se hacen grandes mayorazgos".[141] Decidido a solicitarle al rey su intervención, Dorantes afirmaba que "sangre derramada y servicios personales en hijos del reino, premio merecen sin que los advenedizos se le frustren"[142] y con un tono teatral se lamentaba:

> ¡Oh Indias! vuelvo a decir: confusión de tropieços, alcahuete de araganos, carta executoria de los que os habitan; banco donde todos quiebran, depósito de mentiras y engaños, hinchazón de necios, burdel de los buenos, locura de los cuerdos, fin y remate de la nobleza, destruición de la virtud, confusión de los sabios y discretos; devaneo y fantasía de los simples y que no se conocen [...] casa de locos, compendio de malicias [...] assención de livianos y desvergonzados, truxaman de trampas [...] dibujo del infierno, tráfago de behetría. ¡Oh Indias! ¿No sabeis cómo vtros. bienes, vtro. oro, vtra. plata y vtras. piedras preciosas no se perpetúan en esta tierra; no veis que son bienes muebles y no raíces?[143]

También Francisco Terrazas, dolido y reclamando justicia, expresaba con acidez:

> Madrastra nos has sido rigurosa,
> y dulce madre pía a los extraños,
> con ellos de tus bienes generosa,
> con nosotros repartes de tus daños.
> Ingrata Patria, adiós, vive dichosa
> con hijos adoptivos largos años,
> que con tu disfavor fiero, importuno,
> consumiendo nos vamos uno a uno.[144]

Y en unos cuantos versos, Mateo Rosas de Oquendo, un peninsular muy aclimatado a América, ironizaba con dramatismo:

[141] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 113.
[142] *Ibid.*, p. 150.
[143] *Ibid.*, pp. 113-114.
[144] Terrazas, *op. cit.*, p. 90.

¡Qué buena fuera la mar,
amiga de gente grave,
si lo que hace con los vinos
hiciera con los linajes!
que avinagrando los ruines
los buenos perfeccionara.
Mas son contrarios efectos
los que en estos casos hace,
que a los bajos hace nobles,
y los nobles bajos hace,
y en las playas de las Indias
¡qué de bastardos que nacen!
[...]
Que en leyes de presunción
se tiene por inviolable
que sólo goce del fruto
quien le regó con su sangre.[145]

[145] Citado por Dorantes de Carranza, *op. cit.* Véase Margarita Peña, *Literatura entre dos mundos. Interpretación crítica de textos coloniales y peninsulares*, Coordinación de Difusión Cultural, Dirección de Literatura, Universidad Nacional Autónoma de México-Ediciones El Equilibrista, México, 1992.

II. LOS VALORES DE LA CONTRARREFORMA

AL SER fuertemente golpeadas las bases de la sobrevivencia material y ampliamente cuestionados los principios cristianos, el proceso de recomposición social encontró sus fundamentos en un complejo psicocultural marcado por el proyecto monárquico y contrarreformista. Los ideales de pureza, virginidad y castidad y la importancia del honor, la regeneración de la familia, la fama, el prestigio y la sabiduría se fueron imponiendo tendencialmente como valores de primer orden. Incidieron en la configuración de las estructuras profundas o emocionales de los novohispanos y marcaron sus conductas sociales. Ya fuera en son de burla o solemnidad, con tonalidades de intensidad variada y asumidos a distintos niveles, estos valores constituyeron un sistema simbólico cerrado que impregnó con ayuda de las congregaciones y corporaciones —en especial de las cofradías gremiales y eclesiásticas— todas las relaciones humanas de aquella época.

LA BÚSQUEDA DE LA PUREZA

Como toda comunidad en formación, la novohispana de fines del siglo XVI mostró una nerviosa inquietud por la pureza e impureza de sus fundamentos culturales. Tanto para los pueblos prehispánicos como para los mediterráneos y africanos la pureza significó el modelo ideal de existencia, inalcanzable, intangible, identificable con lo sagrado; al mismo tiempo, constituyó la exigencia normativa básica y el principio regulador más útil, por lo menos para medir los grados de impureza de la sociedad.[1]

Desde el relato del Génesis se plantea lo irremediable de la impura condición humana. La perversa y seductora serpien-

[1] *Apud* Vladimir Jankelevitch, *Lo puro y lo impuro*, Taurus, Madrid, 1990 (Taurus Humanidades), pp. 23-29.

te, que tomó como presa al lado femenino, alteró el estado paradisiaco legado por Dios y, con ello, acarreó continuas caídas en el pecado, crímenes, violencias, catástrofes... Contra la naturaleza pecaminosa y sucia se ha creído que el único camino posible para la humanidad es la persistente aspiración de enajenarse al modelo de perfección, por medio de rituales de purificación, de la educación de los modales, la represión de los instintos, el apartamiento de los viles deseos de la carne, de la búsqueda de la castidad, la virginidad, la inocencia... aunque de antemano se sepa que el alcance de la pureza es efímero en vida, pues sólo la parálisis total sería capaz de preservar un perfecto estado de asepsia moral y éste llega con la muerte. La búsqueda de lo puro, representado, entre otras cosas, por lo inmóvil, lo blanco y lo muerto, implica un retiro, una separación de lo vivo, lo social y lo activo. Implica la fobia al forastero, la negación de toda circunstancia de temporalidad y de promiscuidad social. Recuerda la alteración y el cambio que condujeron al género humano al contacto, la comunicación y a la violencia.[2]

A lo largo de la historia humana, la pérdida original de la inocencia y la virginidad paga sus tributos en formas sacrificiales. En las culturas del pasado, el objeto primario del sacrificio fue la mujer.[3] De ahí que el cuidado de la castidad, la casa y el hogar se proyecte en el cuidado de la morada, de la moral, como recintos cerrados.[4] Para la tradición cristiana, la mujer es una especie de subproducto, carne de la carne de Adán, fundadora de una historia de decadencia, sólo por momentos redimida. Así como las abluciones, las purificaciones, las confesiones y otros rituales favorecen la limpieza del alma y el cuerpo a través de su separación de la terrenalidad, así también el hombre y la mujer se mantienen más puros cuantas menos relaciones físicas establecen. Para esta doctrina, las pasiones, las emociones y el placer colocan al cuerpo en

[2] *Ibid.*, p. 30; véase Georges Bataille, *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1991; Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza Editorial, México, Madrid, 1989.

[3] Véase Kurnitzky, *La estructura...*

[4] *Apud* Tomás Segovia, *Ensayos I (Actitudes / Contracorrientes)*, Universidad Autónoma Metropolitana, Dirección de Difusión Cultural, México, 1988, pp. 444-461.

un estado de alteración y confusión que le impiden tener acceso a la sabiduría cristiana, a la verdad. El sabio se abstiene, se aísla, deserta de la vida mundana y opta por la vida ascética y virtuosa.[5]

En el mundo cristiano medieval, la primera puerta de acceso al estado de honorabilidad era la certeza de la procedencia de la vida, esto es, el no ser producto de un acto sexual "impuro", realizado fuera del sacramento de la unión conyugal, en incesto o adulterio. Perder la honra simbolizaba perder la vida, caer en el diabólico inframundo, barbarizarse, semejarse a un animal. Las deudas de honor sólo podían ser redimidas con sangre. La sangre es una presencia igualmente aterradora y purificadora que se derrama como resultado de un acto criminal o sagrado y se relaciona con la vida y la muerte, con lo puro y lo impuro. Se vierte sangre en la tragedia griega, en la shakespeareana, en la *vendetta* mediterránea... También se vierte —real o simbólicamente— en los sacrificios humanos y animales, en los templos y en las guerras. En todos los casos, la sangre se une a la violencia y al sacrificio, al honor y al deshonor. Es el vehículo privilegiado para la fundación de las comunidades y sus mitos, de las religiones, las culturas, las sectas, las mafias... La virginidad —el estado de pureza por excelencia— se acaba en el acto violento de la desfloración, de la sangre derramada.[6] Por ello, en la mitología bíblica, el primer homicidio humano es el primer acto sexual y, para el cristianismo, la mujer procede de una naturaleza inmunda, corruptible y pecaminosa. Es el objeto del deseo, un ser peligroso y vulnerable, fácil presa del demonio.[7]

En la condición de vacío demográfico y después de la violenta campaña de extirpación de ídolos indígenas, la concepción cristiana y católica de lo puro y lo impuro contó con me-

[5] Jankelevitch, *op. cit.*, pp. 50-54.

[6] Jean-Paul Roux, *La sangre. Mitos, símbolos y realidades*, Península, Barcelona, 1990, pp. 9-102.

[7] En el periodo de crisis y recomposición, el discurso que giraba en torno a la sexualidad y los apetitos carnales era complementado con otro discurso sobre el demonio tangible y corpóreo y sus engaños. Puede verse, por ejemplo, la obra de Pérez de Rivas, un tratado de demonología titulado *Crónica e historia religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*, 2 vols., México, 1898.

jores posibilidades de extenderse en Nueva España. La necesidad de garantizar una nueva reproducción controlada, una nueva cohesión y un distinto ordenamiento de la comunidad encontró sus fundamentos —una vez más en la historia de los pueblos— en la represión de la sexualidad femenina por medio de los tabúes.[8] Con ello se trató de atenuar o ignorar la complicidad masculina y dejar al erotismo confinado al terreno de lo prohibido, de lo clandestino o lo secreto.

En este periodo de refundación, el dramaturgo novohispano Francisco Bramón, en apego a la tradición cristiana a la que nos hemos referido, recogió, para adoctrinar a los espectadores, la distinción básica entre Eva y María: la naturaleza imperfecta y pecaminosa de la primera y la pureza y elevada condición de la segunda. En una de sus obras de teatro, María vence a la culpa original y pronostica la alegría del mundo cuando le dice al personaje Pecado:

> No vengo yo con la escoria
> que le dejó Adán al hombre,
> antes vengo para en nombre
> de Dios cantar la victoria.
> No soy de Adán heredera;
> madre del Segundo, sí;
> y por ello merecí
> no ser hoy tu prisionera.

Y sobre la diferencia entre Eva y María dice: "Por ella vino la muerte / y por mí vendrá la vida".[9]

En este periodo de tránsito del siglo XVI al XVII, los criollos y advenedizos novohispanos persistieron en la codicia y la agresividad de los primeros conquistadores, aunque, en correspondencia con las nuevas demandas de sobrevivencia e intercambio, impulsaron relaciones modernas de trabajo y pro-

[8] Las reglas del parentesco son el resultado de la abstracción del sacrificio. La pureza se constituye a través de las reglas que rigen las relaciones entre los sexos y que finalmente sirven como esquema de dominación de la naturaleza y fundamento económico de la reproducción. Véase Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1969.

[9] Humberto Maldonado Macías (est., intr. y notas), "La teatralidad criolla del siglo XVII", en *Teatro mexicano. Historia y dramaturgia*, vol. VIII, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992, p. 64.

ducción. También traslucieron interés por refinar sus modales, ocultar su ignorancia, disimular sus actos de violencia y explotación y conducirse con virtuosismo y sabiduría. A la dialéctica del deseo entre querer ser europeo sin dejar de ser americano, de querer ser español sin dejar de ser novohispano y de querer ser moderno sin dejar de ser medieval, los criollos sumaron otras relaciones ambivalentes como la de ser libres sin dejar de ser autoritarios y virtuosos sin dejar de ser ricos. Para todas ellas, la cultura de la Contrarreforma, afectada por contradicciones similares, aportó un modelo a seguir.

Idealmente, para llegar a la virtud, al dominio de las pasiones —esas pasiones desenfrenadas mostradas por hombres rudos, como los soldados en labores de conquista—, la Iglesia católica procuró que los fieles conocieran claramente dónde estaba y cómo se manifestaba el pecado. Éste era el punto de partida para imponerle a la vida terrenal, desgarrada por el choque cultural, las codicias y tentaciones, la férrea disciplina de convertir a los hombres en muertos en el mundo y sólo vivos en Cristo. Pero la muerte en vida era, paradójicamente, el principio de la tentación: cargaba con un cuerpo despreciable, pero también libre de preocupaciones y responsabilidades; con un cuerpo dejado a la deriva y, por lo tanto, abierto a toda acción. El fuerte deseo de muerte que inculcaba entonces el catolicismo a través de los miedos, el horror y los sentimientos de culpa, se vinculaba, sobre todo, a la presencia del demonio y la mujer, cuyas vidas en muchas ocasiones se compenetraban o vinculaban por los dolores, tormentos y castigos que generaba su naturaleza inmunda.

Una de las más recurrentes prédicas de los religiosos contrarreformistas de esta época se refirió al desprecio del cuerpo y la riqueza. Esto, al ser planteado con demasiado detalle y amaneramiento, significó, simultáneamente, la exaltación de sus potencialidades. Entre otras cosas, el mundo del castigo corporal quedó continuamente ligado a la obsesión por la sexualidad. Juan de Torquemada, reuniendo los conceptos cristianos de pureza e impureza, honor y deshonor, contacto sexual y castidad, reprobaba escandalizado que los paganos tuvieran costumbres distintas a las cristianas. En las fiestas romanas —escribió— "se mezclaban hombres y mujeres, y así

se revolvían los unos con los otros, como si por mandamiento expreso tuvieran aquella porquería y deshonestidad; de la cual resultaban los estupros, los adulterios y fornicaciones en deshonor y desprecio de la virtud de la castidad".[10]

Baltasar de Medina, en su *Crónica de la Santa Provincia de San Diego de México*, relató cómo los dieguinos "descalzos" —orden religiosa llegada a fines del siglo XVI— tenían que cuidarse de la lascivia femenina y explicaba el arduo trabajo que implicaba exhortar a las mujeres a la continencia. "Quitad eſſas beſtias de ay, que ſi no las quitais, no baxaré", cuenta que gritó fray Gabriel de los Ángeles cuando quiso bajar del altar y la iglesia estaba llena de mujeres a quienes consideraba "fieras, q inhumanamente deſpedaçan la virtud, riqueza, paz y ſalud, del alma".[11]

Otro caso —éste referido por el jesuita Francisco de Florencia— fue el de una mujer de la mala vida que había sido atacada por el diablo con visiones y "tormentas sensuales" que le recordaban una y otra vez sus deshonrosas prácticas sexuales. Llegado un momento de su vida, esta mujer se arrepintió; pero las imágenes demoniacas la siguieron acosando y no le dejaron ni un momento de tranquilidad. Entonces entró a cuidar a los enfermos de un hospital para desvanecer...

> la enfermedad asquerosa de su miseria [...] Ofreciósele, por inspiración divina, que si se arrojase a lamer la podre de un enfermo, que tenía la cabeza acanzerada, y della le comía un humor asqueroso, y pestilente; le ayudaría N. Señor, y le daría perfecta victoria de su carne, y del Demonio. Como lo pensó lo hizo por una semana entera: y con este vencimiento tan heroyco de sí misma triunfó tan perfectamente de el espíritu de la lascivia, y de su flaqueza, que vivió el resto de su vida tan libre de pasiones sensuales, como si no fuera de carne.[12]

El ideal de la pureza femenina quedó registrado en sermones y obras de tipo religioso, pero también en escritos de

[10] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 7 vols., Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975, vol. III, p. 361.

[11] Baltasar de Medina, *Crónica...* p. 70.

[12] Francisco de Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España*, Iván Joseph Guillena Carrascoro, México, 1694, p. 224.

carácter civil. En el *Canto intitulado Mercurio* (1623) del celebrado poeta hispanomexicano Arias de Villalobos, se reunieron las cualidades femeninas que se habían condensado en la figura de la esposa del virrey de Montesclaros:

> Y si en el frágil sexo femenino,
> Donde una mujer busca el sabio,
> Con sus matronas, Roma afrenta á Grecia;
> En desquite español de tanto agravio,
> Toda mujer del tronco mendocino
> Virginia, es virgen; conyugal, Lucrecia;
> De fiel, Porcia se precia;
> De religiosa, Emilia;
> Y en esta real familia,
> Por eminente modo, en cierto modo,
> Esto todo está en una, y una en todo.
> Pruébase, gran señor, en vuestra esposa,
> Por fiel casta del godo,
> La más fiel, casta, honesta y religiosa.[13]

Los modelos de castidad y virginidad

Desde fines del siglo XVI se volvió a insistir en atribuirle al sexo femenino la función central del control y cohesión sociales. Esto se relacionó con la cosmovisión autoritaria y tomista que ahora se recuperaba y con sus reglas sagradas del orden: el mundo humano estaba dividido en estamentos cuyos estatutos eran irreductibles desde el nacimiento. No debían cultivarse ambiciones de cambiar de noble a siervo o a la inversa. Sin embargo, como cristiano, en Europa se podía llegar a ser obispo o papa, siempre y cuando se perteneciera al sexo masculino. En la relación entre los sexos, la impureza y la debilidad fueron consideradas cualidades más propias de la mujer que del hombre. En cuanto sujeto de salvación, el cristianismo había igualado a la mujer y al hombre, pero, en lo demás, había dejado a las mujeres "en una situación oscilante

[13] Bachiller N. Arias de Villalobos, "Canto intitulado Mercurio" y "México en 1623", en Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, México, 1907, vol. XII, p. 198.

entre la relegación a la domesticidad y la exaltación representativa en la Virgen María y el culto mariano".[14] La obsesión por el cuidado de la virginidad y la castidad femeninas —como derivaciones de la creencia acerca de la pureza— se puso de manifiesto en poesías, obras de teatro, biografías de santas y sermones; no obstante, la represión de la sexualidad se quiso imponer como norma extensiva a todos los católicos, fueran machos o hembras, nobles o villanos.

En sus *Pláticas sobre las reglas de la Compañía de Jesús*, Gil González Dávila había señalado: "La castidad tiene su arrimo y apoyo en todas las demás virtudes, a quien todas sirven como reina que está en medio de ellas, como torre de homenaje". Y había añadido que los antiguos habían honrado mucho esta virtud: "De ahí nacían aquellas grandes honras que daban a las vírgenes vestales".[15] La virginidad, decía el jesuita Pedro de Mercado, "...espiritualiza las carnes de los hombres, y de las mujeres, haciéndolos semejantes a los espíritus".[16] Recomendaba conservar la incorrupción corporal aun en el matrimonio, huir de los malos pensamientos y deseos y hacer ayunos y otras asperezas contra el cuerpo o incluso morir por la honestidad; pues a la conservación de la virginidad se suman otras virtudes ya que, al no tener que cuidar hijos, el alma está más desembarazada para servir a Dios. Pero para el común de los fieles, la castidad y la virginidad resultaron impracticables. Los bastardos y los hijos ilegítimos proliferaron e incluso fueron socialmente aceptados. De este modo, aunque los ideales fueran unos, otras muy diferentes eran las realidades que distinguían a la cultura de la época: la castidad, la virginidad y la libre sexualidad convivían en una enmarañada

[14] Gaos, *op. cit.*, p. 74.

[15] Gil Gonzalez Dávila, *Platicas sobre las reglas de la Compañía de Jesús*, Juan Flors, Barcelona, 1965, pp. 409 y 424.

[16] Numerosos son los ejemplos en los que la virginidad ocupa el centro de atención de este autor. Véase Pedro de Mercado, *El cristiano virtuoso. Con los actos de todas las virtudes que se hayan en la santidad*. Madrid, s. ed., 1672. Alegre relata los casos de un niño que murió adorando a la Virgen María y siguió su ejemplo y mortificación, a pesar de los impedimentos de su madre; el de un joven noble y hermoso que resistió "heroicamente a las solicitaciones de una mujer apasionada" y el del heredero de una gran fortuna que negó casarse e incrementarla por haber hecho voto de perpetua castidad. Véase *op. cit.*, vol. II, pp. 47, 68 y 139.

armonía. De ahí que en los documentos del momento se registraran perversiones, excesos entre monjas y monjes, relaciones entre confesores y fieles, citas secretas entre gente de alcurnia y vulgares amantes, entre frailes y supuestas sobrinas.[17] Pese a las transgresiones, la castidad y la virginidad fueron sumamente estimadas y su pérdida muy temida. La Iglesia fue más tolerante en los casos de fornicación de hombres y mujeres en estado de soltería que de matrimonio; pero no así en los casos de homosexualidad o pecados nefandos.

A los que habían perdido la virginidad, los religiosos les recomendaban hacerse castos siguiendo una serie de reglas y disciplinas: oraciones, meditaciones, ayunos, vigilias y actos de humildad. Porque "la castidad no puede conservarse con soberbia sino con humildad",[18] hay que aborrecer la ociosidad y estar siempre ocupado. También había otros métodos como aquel de un hombre espiritual y casto que "cuando veía algunas mujeres hermosas, consideraba que tales estarían feas después de muertas. Así no daba lugar a que su cuerpo apeteciese cosa impura".[19]

En la obra de Francisco de Florencia aparecen múltiples relatos que relacionan la virginidad con lo sagrado. Un ejemplo es el de la niña indígena enferma de una pierna que fue a pedirle a la Virgen María su curación a cambio de la virginidad

[17] Véase Solange Alberro, *Inquisición...*

[18] Pedro de Mercado, *op. cit.*, p. 139.

[19] En *Vida del venerable padre Antonio Baldinucci* del italiano Joseph María Gallucci, traducido e impreso en Nueva España, este jesuita dice que los mayores vicios entre los pueblos bárbaros se encuentran entre las mujeres que tienen varios hombres y entre los varones adúlteros. La obra del padre Baldinucci y su memorable recuerdo se justifica por la labor de conversión de mujeres a la virtud. Gallucci narra cómo el padre Baldinucci

> parecía no aver pecado en Adan: pues si de la culpa original se deriva en nosotros el desconcierto de las pasiones: estuvieron estas en el Padre tan sujetas y arregladas, que jamás resistieron a la razón [...] Tenía grande horror a cualquiera sombra de culpa, pero con mucha especialidad aborrecía las que inmediatamente se oponen a la Virginal Pureza [...] Niño era [...] No hablaba ni miraba el rostro de las mujeres... no dejó que nadie lo mirara desnudo y se vestía y desvestía con tanto recato como si estuviera a la vista de todos.

José María Gallucci, *Vida del venerable padre Antonio Baldinucci, misionero apostólico de la Compañía de Jesús*, Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, México, 1760, pp. 45-126; Florencia, *Historia...*, p. 224.

con la cual guardaría su cuerpo el resto de la vida. Apenas lo pidió, la virgen le concedió el milagro. A pesar de las insistencias de sus padres para que contrajera matrimonio y de la falta en esa región de Pátzcuaro de un lugar para su reclusión, la niña insistió en que a ella sólo tocaba obedecer a quien le había inspirado aquel estado: a Dios "incumbía dar el modo, y disponer los medios de su observancia". Dios la escuchó y pronto ocurrió un segundo milagro que fue la fundación de un monasterio de vírgenes, al cual ingresó como monja de clausura junto con su hermana.[20]

Desde las últimas décadas del siglo XVI, proliferó la construcción de conventos de monjas, beaterios, colegios para doncellas y "casas de recogidas" (generalmente mujeres de la mala vida), fundadas por píos ciudadanos u obispos. En el caso de mujeres adolescentes y adultas sin pareja, pertenecientes a los grupos dominantes, el convento fue el lugar más adecuado para su custodia y disciplina. Para las demás, se impartió una educación dirigida a reconocer su condición de víctimas del sacrificio, cuidar de su honor, compenetrarse con su misión como reproductoras del género humano y de la religiosidad católica y a desempeñar un papel central en la unidad familiar y la integración social.[21]

Los primeros burdeles o casas de mancebía fueron creados con el consentimiento de las autoridades religiosas y laicas para preservar la honra de las doncellas. La prostitución constituyó una fuente de ingresos para el cabildo de México, el cual, al mismo tiempo, era profundamente mariano y juraba defender la Concepción Inmaculada de María.[22] De este modo, la prostitución formó parte de un comercio abierto y organizado con franqueza e ingenuidad.[23]

[20] Florencia, *op. cit.*, pp. 223-265.

[21] Pilar Gonzalbo, *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, El Colegio de México, México, 1990, pp. 319-339; véase Cristina Ruiz Martínez, "La moderación como prototipo de santidad: una imagen de la niñez", en Sergio Ortega (comp.), *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Grijalbo, México, 1986, pp. 49-66.

[22] Rubén Vargas Ugarte, *Historia del culto de María en Iberoamérica y sus imágenes y santuarios más celebrados*, Madrid, 1956, p. 118.

[23] Weckmann, *op. cit.*, vol. II, p. 498.

En sus sermones y textos, los religiosos describieron con tal detalle los "actos pecaminosos" comúnmente realizados por las mujeres que con certeza fueron una de las mejores fuentes de información acerca del erotismo y la sexualidad y una de las vías para la confirmación de los placeres que traía consigo su práctica. Reflejando la común cohabitación de los sacerdotes con las mujeres, el eclesiástico Villarroel proporcionó ocho conclusiones para saber en qué casos era bien visto que los sacerdotes tuvieran mujeres en sus casas y en qué casos no. Relató la usual costumbre de que las mujeres les hicieran proposiciones indecorosas a los religiosos durante la confesión y, por considerar que el trato con el sexo femenino resultaba peligroso y de poca utilidad espiritual, "por la menor capacidad mental de muchas y por su inconstancia de carácter", recomendó que hubiera confesores destinados sólo a los hombres.[24]

Como en tiempos medievales y a semejanza de los partes militares que rendían los soldados a sus capitanes, con la Contrarreforma, la confesión volvió a ocupar un lugar central en la vida de los fieles. Este acto ritual estaba destinado a producir la verdad acerca de lo visto, oído o hecho, a perseguir las infracciones y a colocar al sujeto en situación de ser juzgado, castigado, perdonado, consolado o reconciliado.[25] Como decía el religioso agustino Tomás de Mercado, "para el buen gobierno temporal de la república no hay cosa que más se requiera y aproveche que buenos confesores".[26] Ellos deshacen agravios, impiden males y son causa de bien,

> no sólo espiritual sino común y corporal. Las deudas, que no pueden averiguar en juicio, las hacen restituir; la fama, que aun no sabía el otro quién se la había quitado y robado, se la hacen volver, haciendo al murmurador se desdiga; los que mal se quieren mucho, los apartan; los mal apartados conciertan; reconcilian los discordes; arrancan los rencores; apagan el fuego y afición; re-

[24] Gaspar de Villarroel, *Gobierno eclesiástico-pacífico*, Publicaciones Educativas "Ariel", Quito, 1972.

[25] Leopoldo von Ranke, *Historia de los papas en la época moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 109.

[26] Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, 2 vols., Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Hacienda, Madrid, 1977, vol. I, p. 111.

prehenden los vicios, plantan virtudes, cualidades y medios sumamente requisitos, aun para un orden y vida política.[27]

Para Tomás de Mercado los confesores eran tan necesarios como los jueces y cabezas, pues no es posible gobernar una república "ni tenerla en disciplina política y ciudadana" sin la confesión, que "es un freno del alma y apetito".[28] Para las mujeres el confesor significaba una figura paterna que las escuchaba, las aconsejaba y consolaba. Tenía el poder de traerles seguridad y "el sentimiento de pureza recobrada mediante la absolución".[29]

El *Libro de las Constituciones* les indicaba a los jesuitas cómo seguir un mismo método en la forma y modo de dar la absolución; de ejercitarse en los casos de conciencia; de acostumbrarse a una breve manera de preguntar y tener preparados los ejemplos de los santos, sus palabras y otros géneros de ayudas según el tipo de pecado. También les indicaba cómo debían conminar al confesante a la propia reflexión, a la introyección capaz de aceptar todos sus pecados y a conocerse a sí mismos a través de una serie de ejercicios de meditación realizados antes de dormir y después de despertar, momentos en los que tenían que concentrarse en sus pensamientos, con las puertas y ventanas cerradas, de rodillas y tendidos en el suelo, rechazando todo lo que proviniera del mundo exterior para poderse percatar de la dicha del acercamiento a Dios, de las gracias y virtudes con los que Dios llena a las almas que se entregan.

Al difundir los ejercicios espirituales, restablecer con toda formalidad la confesión, dar comunión todos los días, salir a las plazas a hacer doctrinas, ir a los hospitales y a las cárceles a consolar a los fieles, los religiosos contrarreformistas trataron de reactivar la atención de los católicos en las cosas del alma, fundir la vida religiosa con la cotidiana, borrar las fronteras entre lo místico y lo mundano.[30] Para refrendar la fuer-

[27] *Ibid.*
[28] *Ibid.*, p. 112.
[29] Alberro, *Inquisición...*, p. 189.
[30] Florencia, *Historia...*, p. 135; *Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España. Año de 1602*, manuscrito anónimo

za del dogma se reinventaron estrategias que tuvieron como finalidad impactar y atraer al cristiano, tales como la acentuación de la solemnidad en las ceremonias religiosas, la ambientación dramática de los rituales, la devoción de los santos y las prácticas de piedad colectiva. Todas éstas también eran formas de descalificar el plan de austeridad propuesto por el erasmismo prerreformista, el protestantismo y otras tendencias encaminadas a restaurar el cristianismo primitivo.[31]

El código de honor

La búsqueda de la pureza y la exaltación de la castidad y virginidad constituyeron los fundamentos de un código de honor que los novohispanos recogieron del mundo ibérico y adaptaron a su entorno social.[32]

del Archivo Histórico de la Secretaría de Hacienda, vers. paleogr., pról. y notas de Francisco González de Cossío, Imprenta Universitaria, México, 1945, p. 17.

[31] Pilar Gonzalbo, *Historia de la educación...*, p. 155.

[32] En latín clásico, el honor *(honor, honoris)* tiene muy diversas acepciones, asociándose con las ideas de consideración, estima, gloria, dignidad, magistratura pública, recompensa, ornamento y vestido. La incorporación del término al sistema de ideas morales y teológicas medievales se refiere, sobre todo, a la consideración aristotélica de las virtudes cardinales de la vida honesta, el orgullo de la sangre —un sentimiento muy cultivado entre los pueblos antiguos— y la convicción cristiana de que los hombres buenos constituyen una comunidad de fieles. Entre los siglos XI y XIII aparecen los vocablos *honore, onor* y otras derivaciones en castellano antiguo. Entonces la palabra tiene un amplio uso como equivalente de heredad, patrimonio o propiedad, tal y como lo había tenido en griego antiguo. El término cede después ante otras acepciones hasta que su uso queda reservado a los caballeros, a los allegados de la corte real y la nobleza. Si bien desde entonces el honor es un valor que se consigue mediante la acumulación de acciones positivas, heroicas y guerreras realizadas por un sujeto individual —con lo cual recuerda la mitología romana, en la cual Marte es adorado por los dioses Honos y Virtus—, siempre están presentes las condiciones propicias o insuperables del lugar y la forma del nacimiento. En las *Leyes de Partidas* de Alfonso *el Sabio* la mayor parte de los "enfamamientos" tienen que ver con la moral sexual, como son los casos de: haber nacido fuera de las normas del matrimonio, hallar a una mujer en adulterio o cohabitando antes de haber transcurrido un año de haber quedado viuda o la infamia que le sigue al padre que da en matrimonio a su hija antes de un año de haber muerto el yerno. Véase Julio Caro Baroja, "Honor y vergüenza. Examen histórico de varios conflictos", en J. G. Peristiany, *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Labor,

La ideologización del honor es el producto de un largo proceso que puede identificarse en las más antiguas civilizaciones, en tanto su fundamento último es la incolumidad de la carne y la sangre.[33] En torno al honor se articula un sistema de protección y cohesión cuya finalidad es orientar las conductas individuales y colectivas de los miembros de una sociedad hacia acciones y hazañas que la coloquen en un rango de distinción singularmente ejemplar. En la época medieval, éste fue uno de los sistemas de ideas morales y teológicas más relevantes para garantizar la unión y el orden sociales.

Como otras religiones, el cristianismo desarrolló el miedo a la bastardía y con ello a la ilegitimidad. Para los cristianos, ganar el honor era tener la certeza de la procedencia, de la herencia, de un pasado reconocible. Tener honra era disfrutar de la seguridad de que la vida no procedía de un acto sexual "impuro", esto es, realizado fuera de las normas del matrimonio, en incesto o adulterio. De ahí que perder la honra simbolizara perder la vida, caer al inframundo, barbarizarse, semejarse a un animal. En este sentido, los ritos de transición —especialmente desarrollados por las órdenes de caballería, las cofradías y las hermandades— centraban sus ceremonias en torno a la cabeza como símbolo fálico. Hacer el honor impone descubrir la cabeza, levantarla o coronarla. En cambio, el deshonor se paga con la decapitación y las ofensas al honor sólo pueden ser redimidas con sangre.[34]

Para el cristianismo, la mujer es un objeto que la comunidad de los fieles tiene que cuidar y vigilar, así como demandar de ella su honestidad y recato, pues el origen del deshonor o la desvergüenza proviene de un acto sexual femenino "impuro" que mancha el linaje —la ascendencia o descendencia de la familia— y su prestigio. La vergüenza tiene un valor que surge de la represión sexual, "es también —señala Julio Caro Baroja— la que hace que nos guardemos del pecado".[35]

Barcelona, 1968, pp. 79-82; Robert Graves (comp.), *New Larousse Encyclopedia of Mythology*, Londres, 1968, pp. 202-203.

[33] Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990, p. 73.

[34] Véase Julian Pitt-Rivers, *Antropología del honor o política de los sexos*, Crítica, Barcelona, 1979, p. 19.

[35] Caro Baroja, *op. cit.*, p. 84.

Aunque lo anterior constituye la base sobre la cual se construye el código del honor de las distintas culturas europeas, la relación entre los sexos presenta algunas variaciones entre una y otra culturas. En España es posible advertir una diferencia entre el código de honor de los andaluces y los castellanos, dos de los grupos que constituyeron la mayor población emigrante a América. Mientras en Andalucía el honor era una cualidad hereditaria en virtud de que la vergüenza de la madre se transmitía a los hijos y la falta de honor podía atribuirse desde el nacimiento al sujeto individual,[36] en el antiguo derecho castellano "cada persona pertenecía, en principio, a la clase social de su padre, es decir, que el hijo del hidalgo era hidalgo, aunque la madre fuera villana, y el hijo del villano era villano. Regía, pues, un sistema patrilineal, que sustentaba el sistema de linajes".[37] Quizá esta diferencia generó una ambivalente comprensión del principio del honor entre las comunidades americanas receptoras tanto de la cultura castellana como de la andaluza. Pero un elemento era común a ambas: la obligación masculina de conservar la pureza en estrecha alianza y dependencia con la parte femenina. El hombre, haciendo uso de su valor y fortaleza —de su masculinidad, caballería y nobleza—, cuidaría que su linaje no fuera manchado con deshonras: máculas, injurias, agravios y afrentas. Y ya vimos cómo estar dotado de honor se identifica con la virilidad y, en cambio, estar privado de él se relaciona con la impotencia.[38]

Lo anterior nos remite a las raíces del sentido de la búsqueda de la pureza de sangre tan arraigada desde la baja Edad Media entre los pueblos mediterráneos y tan identificada con los comportamientos caballerescos, nobles y cortesanos. Para el sujeto individual, alcanzar el honor implicaba desplegar una lucha contra la condición de inseguridad y desamparo en la que transcurría su vida; una lucha cuya finalidad era ser aceptado y reconocido por los otros. Para la sociedad significaba confirmar —continua y ritualmente— el orden legítimo que la sustentaba. Podemos imaginar entonces una de las razones

[36] Pitt-Rivers, *op. cit.*, p. 56.
[37] Caro Baroja, *op. cit.*, p. 100.
[38] Véase Peristiany, *op. cit.*; Pitt-Rivers, *op. cit.*, y Kurnitzky, *La estructura libidinal...*

que habitaba en el fondo de ese sentimiento de desazón e inseguridad que caracterizó al novohispano educado según las normas cristianas y españolas.

En el siglo XVI, en España todavía se mantenían muchos de los principios del código de honor castellano medieval que había sido elaborado entre los siglos XI y XIII. Aparte de los principios referentes a la moral sexual, el desarrollo del sistema de valores y creencias que este código de honor encerraba se adecuó al sistema representado por la corona, la Iglesia católica y la nobleza. Según el historiador español José Antonio Maravall, "...el honor que empezó siendo un resultado de la formación estratificadora, se convierte en principio constitutivo, organizador del sistema y preside todo el sistema tripartito común a la Europa occidental del Antiguo Régimen".[39] Así, el concepto cristiano medieval del honor daría un giro significativo en la España del siglo XVI. En ese momento, el valor del honor se refuncionalizó para imponerse como norma esencial de comportamiento, capaz de garantizar el orden, la integración y la distribución de las funciones sociales. El código de honor se correspondió con una sociedad patrimonialista, fuertemente estratificada y necesitada del reconocimiento del carácter sagrado de la autoridad. La Iglesia católica, la monarquía y la nobleza estaban entonces "implicadas solidariamente en la defensa del régimen de represión externa que se expresa en el 'honor'".[40]

Con respecto a la rígida jerarquización social, la cima de ésta estaba representada por el rey, depositario de la más alta honra y símbolo de las mayores virtudes. Se tenía la convicción de que esta alta honra le era conferida por la gracia divina. Conforme un sujeto o grupo social accedía o se acercaba al rey, mayores eran sus honores, en tanto esto suponía el reconocimiento que le otorgaba la más elevada dignidad a sus virtudes. El reconocimiento por parte del rey del honor de un sujeto individual era posible a través de la buena reputación, la fama, el mérito, las grandes hazañas guerreras o los favores

[39] José Antonio Maravall, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Siglo XXI, México, 1979, p. 23.
[40] *Ibid.*, p. 65.

hechos a Dios y la corona. A cambio, el soberano demandaba la total lealtad y fidelidad al sistema.

De este modo, el honor, íntimamente vinculado a la fama, se había erigido como una de las directrices de las sociedades cristianas europeas[41] y se había trasplantado a América, en los inicios de la Conquista, como ideal de vida, tanto de los caballeros andantes como de los caballeros sedentes.[42] Continuamente, las crónicas de Indias se referían al honor y la honra como móviles de las conductas de los conquistadores y de los guerreros indígenas. Así podemos advertirlo cuando Hernán Cortés y sus contemporáneos, retomando el verso de un romance español, decían: "más vale morir con honra, que deshonrado vivir".[43] O cuando, al finalizar el siglo XVI, Luis de Zapata —el poeta español y servidor de Felipe II— todavía insistía en que

> En ninguna cosa acusa tanto la conciencia como en casos de honra; queda uno bien de un caso, tiene uno consigo una lozanía y gloria extraña; queda afrentado o quebrado ó corto algo; asiéntasele una tristeza en los huesos que parece que está para ahorcarse [...] Una torre no pesa tanto como la carga de la honra [...][44]

En otros testimonios novohispanos del periodo de crisis y recomposición, los términos *honor* y *honra* se remitían al mismo sistema social integrador hispano y a sus diversas funciones individuales y colectivas. Su gran peso puede ser valorado con sólo observar las numerosas ocasiones en que los términos *honra* y *honor* se relacionan con lo femenino, la propiedad, lo sagrado, la fama y la nobleza.[45]

El honor representó la más alta distinción obtenida duran-

[41] *Ibid.*, p. 15.

[42] Véase Ida Rodríguez Prampolini, *Amadises de América. Hazaña de las Indias como empresa caballeresca*, Academia Mexicana de la Historia, México, 1990.

[43] *Apud* Weckmann, *op. cit.*, vol. II, p. 625.

[44] Luis de Zapata, "Miscelánea", en *Memorial histórico español: Colección de documentos, opúsculos y antigüedades*, t. XI, Imprenta Nacional, Madrid, 1859, pp. 421-422.

[45] Véase Acosta, *Historia...* Algunos ejemplos de este uso son: honrar como adorar a Dios (p. 226), honrar a los muertos (p. 227), honrar a los sacerdotes (p. 229), delinquir contra la honra femenina (p. 241), honor y nobleza (p. 313).

te la vida y frente a la muerte. Por ello, en 1589, Juan Suárez de Peralta, al referirse al castigo que recibió Alonso de Ávila por haber participado en la "rebelión de los encomenderos", dijo que este caballero había perdido en un día lo que más se puede estimar: "vida, honra y hacienda".[46]

Tomás de Mercado, en su obra *Suma de tratos y contratos,* definió lo que debía entenderse por fama y honra y le asignó a cada una de ellas una gradación con sus correspondientes valores, a fin de que se supiera cómo restituirlas en caso de que alguna fuera robada o manchada. Después de la vida —señaló—, que es el bien de mayor precio y estima, la fama y la honra son los bienes que mayor valor tienen para los sabios. "La fama de un hombre es la opinión o crédito que tienen de él los que lo conocen, la reputación que hay en el pueblo o en el reino; y propia y principalmente consiste en ser tenido por bueno o por malo, por virtuoso o vicioso."[47] De muchas maneras, la fama puede quedar disminuida pero su sustancia es la buena vida y costumbres. Ser ruin, hereje, soberbio, presuntuoso, avariento, ladrón, mentiroso, jugador, adúltero u homicida son los vicios más grandes. En segundo lugar están algunos vicios naturales: tener falta de seso o juicio, ser apocado, rústico, necio, súbito, arrebatado en las pasiones, lujurioso, lascivo. Y lo tercero, entre españoles, la sangre y el linaje. La fama es uno de los bienes espirituales e invisibles que más apetecen los hombres pues a todos les gusta ganar reputación y causar admiración de sí entre los demás. "Vemos que muchas veces por la fama y crédito refrena el hombre sus apetitos y pasiones y los reprime o del todo los cercena."[48] La fama es un factor de transformación importante pues por ella se han lanzado los hombres a empresas de conquista y descubrimiento. Quitar o disminuir este bien es un acto poco cristiano pues lastima y roba.

Según Mercado, la honra es todo el ceremonial que por reverencia y cortesía hace la distinción del estado o condición al que pertenece cada hombre. Fama y honra deberían estar hermanadas y sólo debería honrarse al virtuoso. Lamenta-

[46] Suárez de Peralta, *op. cit.*, p. 194.
[47] Tomás de Mercado, *op. cit.*, pp. 647-648.
[48] *Ibid.*, p. 651.

blemente, afirma, hace muchos años que andan deshermanadas "y hacemos muy gran honra a quien tiene muy ruin fama".[49] En un claro señalamiento del sentido de autoridad que introduce la Contrarreforma, Mercado dice que la ley natural dicta que ha de honrarse, en primer lugar, la virtud y, después de ella, la dignidad y oficio público: "los prelados y príncipes y los ministros de ambos, en su grado y orden, ora sean justos o injustos, porque sólo el ser vicarios de Dios y el representarlo, como lo representan, es legítimo título y bastante razón para reverenciarlos".[50] Ahora bien, los oficios y beneficios deben otorgarse conforme los méritos y dotes de cada quien. "Así, el dárselos es señal que lo merece y que es digno de ser honrado y sublimado; el mismo dárselo es verdaderamente honrarle y sublimarle."[51] Hay que dar a cada quien la honra que le toca. Y si esto se hace con justicia, a ello se orienta todo y reina el orden. Cuando no es así, priva el desconcierto y la corrupción. En tercer lugar, han de honrarse la sabiduría y las letras. En cuarto lugar, los generosos cuyos antepasados fueron autores de grandes hazañas. En el quinto lugar los viejos y en sexto lugar los ricos.[52]

Como puede observarse, el régimen de reivindicación de honores y reparación de ultrajes que se desarrolló en Nueva España tuvo la intención de difundirse entre la opinión pública. En este sentido, la magnitud del daño a la reputación del sujeto individual la establecía la comunidad de los fieles, la cual, para limpiar el honor, tenía que conocer el agravio. Secretos a voces se difundían entre los que participaban del mismo código. En España, como en Nueva España, el honor respondía "al imperio de 'el qué dirán'".[53] Esto lo confirmaba el alto dignatario eclesiástico Gaspar de Villarroel cuando, después de afirmar que en las Indias eran tan abundantes las minas como las calumnias, exclamaba: "¡Dichoso aquel país donde se pone el honor sólo en el decir verdad!"[54]

[49] *Ibid.*
[50] *Ibid.*
[51] *Ibid.*, p. 673.
[52] *Ibid.*, pp. 648-676.
[53] Maravall, *Poder...*, p. 73.
[54] Villarroel, *op. cit.*, p. 60.

En Nueva España pesaba una historia insuperable. La separación entre la "república de españoles" y la "república de indios" —existente desde la Conquista de México-Tenochtitlan hasta el debilitamiento de las encomiendas— en términos formales permitía el íntegro trasplante del código de honor a la "república de españoles" y un lento proceso de reconocimiento y transmisión de este código a "la república de indios" por medio del catolicismo. No obstante, en la práctica, la mezcla de europeos, africanos y americanos, aunada a la posible presencia de herejes, judíos conversos o "cristianos nuevos" entre los conquistadores y colonos sembraba la permanente duda en torno a la pureza de sangre. La condición del novohispano no sólo estaba cuestionada en España por la posible bastardía, sino también por los efectos que el medio geográfico ejercía sobre el cuerpo y la sangre de aquellos que habitaban por mucho tiempo las nuevas tierras. Algunos de los altos funcionarios y religiosos creían que la naturaleza americana invitaba a la degradación física del individuo, a la pérdida de fuerza y energía corporal, al oscurecimiento de la piel, al adelgazamiento de las carnes, a la ociosidad, los vicios y el relajamiento de las costumbres. De este modo, aunque se reconociera el honor obtenido gracias a las acciones heroicas realizadas en las empresas de conquista y colonización y a los actos de fidelidad al rey y los servicios al Imperio y su cristiandad y aunque se les concedieran mercedes, riquezas y posibilidades de conversión de infieles, América y sus habitantes siempre quedaban en posición de inferioridad y el sentimiento de menosprecio motivaba diversas reacciones de queja y malestar.[55]

La rápida absorción de los principios del código de honor hispano medieval, plasmada en el discurso de los descendien-

[55] Una de estas reacciones quedó reflejada en la extremosidad de las ideas sobre la pureza de sangre expuestas por el cronista peruano, el indio Felipe Guamán Poma de Ayala, cuando le propuso al virrey una tajante separación étnica. Que no se mezclen unos y otros grupos —le solicitaba—, porque se ha visto que el resultado de las mezclas es un mundo de mala fama: el mestizo, el cholo, el mulato y el zambaigo. "Para ser bueno criatura de Dios, hijo de Adán y de su muger Eva, criado de Dios, español puro, yndio puro, negro puro." Y para que los españoles ya no hagan de las mujeres putas, véase Guamán Poma, *op. cit.*, vol. I, pp. 498-501.

tes de la nobleza indígena, quizá pueda ser explicada por su afinidad con los códigos de honor de las culturas prehispánicas. Esto no lo sabemos con seguridad; pero por lo menos así lo interpretaron los criollos. En esa época, la preocupación por las maravillas americanas se aunó a la preocupación por la ascendencia noble, indígena o española, que muchos querían que fuera reconocida. Por ejemplo, la *Crónica mexicáyotl*, de Alvarado Tezozómoc, fue escrita con la intención de conservar en la memoria de los hijos y nietos de los mexicanos los grandiosos acontecimientos de la historia de la nobleza indígena y de sus descendientes y de precisar la "verdadera" genealogía para evitar confundir los linajes.[56]

Baltasar Dorantes de Carranza, quien se consideraba un digno descendiente de la nobleza hispana, entró en un dilema al abordar el problema del reconocimiento de los legítimos herederos de los conquistadores. En una parte de su *Sumaria relación*... vio en los legítimos hijos y nietos de los conquistadores, y aun en los bastardos, gente de valor, honradez y virtudes. En cambio, en otra parte, le recordó al rey que los bastardos e ilegítimos serían conocidos con el tiempo, pues son la gente que "más tropel hace y es la más importuna".[57] "Unos dicen que son hijos y nietos de conquistadores y piden legitimación y otros bastardos, hijos de hijos de conquistadores, que parecen hallados a oscuras y no de madres muy claras... que echan a perder la sucesión legítima, porque todos se qüentan por unos y Vra. Exa. no los puede conocer a todos."[58] Por ello, al no creer que debieran darles mercedes a bastardos y legítimos por igual, proporciona un listado de los auténticos sucesores de los primeros españoles en América.[59]

A partir del siglo XVI, en las sociedades mediterráneas se operó un cambio. Fue más factible acceder al estatuto del honor por medio de dinero que por la limpieza étnica. Conjuntamente, ambos permitían el acceso al más alto grado de la jerarquía social, pero, en virtud de que la estructuración so-

[56] Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*
[57] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 157.
[58] *Ibid.*, p. 261.
[59] *Ibid.*

cial se iba edificando en torno a la órbita de lo económico, con dinero —como más tarde lo señalaría irónicamente Quevedo— se podían comprar los honores. Finalmente, en la España del siglo XVII, el estatuto de pureza de sangre fue quedando suplantado por la posición estamental. Aquellos que provenían de trabajos bajos, técnicos o lucrativos, como tenderos, pintores, orfebres, escribanos y prestamistas, no tenían un fácil ingreso a las órdenes de caballería; pero, en cambio, los que se dedicaban a vender paños, telas, chocolate u objetos de menor valor, por tener un patrimonio, contaban con mayores posibilidades de incorporarse a ellas. Se puede suponer —indica Maravall— que ya para esta época, "aproximadamente, en el total de la población española, eran quince veces más los excluidos por razones estamentales que por razones de 'limpieza'".[60] En América ocurrió un proceso similar. En lo sucesivo, el problema del honor se constituiría en una de las más grandes obsesiones novohispanas, en parte porque la corona y nobleza españolas se resistían a aceptar que los novohispanos podían ubicarse en posición jerárquica similar a la suya.

La regeneración de la familia

El proyecto de regenerar la institución de la familia como medio de fortalecer la fe católica se desprendió de los acuerdos tomados en el Concilio de Trento y se estableció en íntima conexión con los valores de la pureza, la virginidad, el honor, la fama y el prestigio. A esto contribuyeron la Iglesia católica, a través de sus obispos, sus concilios y la Inquisición, y el Estado español, por medio de la legislación y la justicia civiles.[61] Esto significó una mayor intromisión de la Iglesia y el Estado en las relaciones entre los sexos y el combate de lo que estas instituciones consideraban como laxas costumbres: la bigamia, el amancebamiento, el concubinato y la ilegitimidad. Éstas, quizá, eran más frecuentes en las colonias debido a los nuevos asentamientos, al débil conocimiento y cumplimiento de

[60] Maravall, *Poder...*, p. 91.

[61] Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, 4 vols., Patria, México, 1946, vol. II, p. 387.

las normas y, tal vez, a reminiscencias de promiscuidad o poligamia de tiempos prehispánicos.[62]

El Concilio de Trento introdujo una serie de disposiciones relacionadas con el sacramento cristiano del matrimonio. El control sobre los matrimonios permitiría tener una mayor información acerca de la distribución de la propiedad y los bienes materiales y, por consiguiente, sobre la tributación. También permitiría asegurar las herencias y la división de las pertenencias entre los cónyuges; ayudaría a combatir la herejía; a conocer el grado de crecimiento o decrecimiento de las poblaciones y su naturaleza étnica y a establecer, con mayor claridad, las fronteras estamentales.[63]

Uno de los aspectos más importantes y novedosos de estas disposiciones fue la prohibición de la realización secreta de los matrimonios.[64] El decreto Tametsi, en el cual se concentraron las reformas matrimoniales, fue expuesto en los Concilios de Lima (1582) y México (1585). Estableció que el consentimiento de ambos cónyuges para casarse "debería ofrecerse ante testigos, incluyendo al cura de la parroquia, en caso de que así no se hiciera, el matrimonio sería nulo e inválido".[65] Esta manera de hacer público lo privado era consecuente con el ánimo contrarreformista de incorporar a las comunidades como copartícipes y corresponsables del cumplimiento de las normas morales cristianas. Desde entonces, este decreto fue reforzado mediante la confesión y el sermón, con la amenaza de que su incumplimiento llevaría a las almas a la condena.

La antigua tradición cristiana, recuperada por los erasmistas y expuesta en el siglo XVI en obras tales como la *Instrucción de la mujer cristiana* de Juan Luis Vives o *La perfecta casada* de fray Luis de León, fue expresamente reconfirmada en la Con-

[62] Véase Serge Gruzinski, "Individualización y aculturación: La confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y XVII", en Asunción Lavrin (comp.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, México, 1991, p. 111.

[63] Asunción Lavrin, "La sexualidad en el México colonial: Un dilema para la Iglesia", en Lavrin, *Sexualidad...*, p. 20.

[64] Guillermo F. Margadant, "La familia en el derecho novohispano", en Pilar Gonzalbo (comp.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, El Colegio de México, México, 1991, p. 36.

[65] Véase Carmen Castañeda, "La formación de la pareja y el matrimonio", en *op. cit.*, p. 75.

trarreforma, sobre todo en lo referente a la necesidad de la unión y la conservación de la familia como medio para salvar a la humanidad.[66] La virginidad, como símbolo de pureza y de virtud suprema o, en su defecto, el matrimonio y la castidad, como garantías de la legítima reproducción, del cuidado del linaje y la honorabilidad de la familia, hicieron de la mujer el objeto de más alto valor y, al mismo tiempo, de mayor fragilidad, debido a su naturaleza imperfecta. En textos como los indicados se ofrecía un conjunto de consejos y pautas cotidianas de conducta a seguir por una mujer honesta: el cuidado de su virginidad hasta el matrimonio y, después de él, su reclusión en el hogar al cuidado de la casa, del marido y de los hijos, su apoyo a las actividades del cónyuge, su deber de recibir una formación cristiana y de transmitirla a sus allegados... Estos valores eran compartidos por el varón. A él también le correspondía el cultivo de la castidad, la responsabilidad de ser la suprema autoridad en la casa; además de vigilar el cumplimiento de las buenas costumbres y proveer el sustento familiar.

Las intenciones de regenerar la idea de la familia cristiana y de combatir las "impurezas" que traían consigo la bastardía y la ilegitimidad quedaron reflejadas en un conjunto de reglas morales y jurídicas. Desde 1552, la corona española impuso un control al tránsito de pasajeros a las Indias. En este año, una Ordenanza de la Casa de Contratación señaló que nadie emigrara sin licencia expresa y llevó un registro de los casados y los solteros, así como de su edad. Se cuidó que no fueran conversos de moros o judíos, descendientes de gente con sambenitos, de quemados en la hoguera por la Inquisición o de condenados por herejía. Se emitieron cédulas para regresar a los casados que dejaban a sus mujeres y se prohibió que las mujeres viajaran sin licencia.[67] Con todo, la tercera parte de la población que inmigró a Nueva España entre el último tercio del siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII fue femenina.

Para las mujeres criollas acomodadas, la única forma de ganarse un espacio personal y social era el matrimonio. Los requisitos de virginidad y honor para contraer nupcias, así

[66] Lavrin, "La sexualidad...", p. 38.

[67] Véase Diego de Encinas (comp.), *Cedulario indiano*, 4 vols., Cultura Hispánica, Madrid, 1945.

como la preferencia de los caballeros por las mujeres de prestigioso linaje, se relacionaron estrechamente con motivaciones de sobrevivencia económica. De hecho, todos los líos sexuales o amorosos que se registraron en ese tiempo estaban mezclados con asuntos de diferenciaciones étnicas y adquisición de poder.[68] El intercambio de la virtud, la nobleza y la virginidad de las mujeres por riqueza o dinero se representó y materializó en el otorgamiento de la dote y las arras. La dote, o contribución otorgada por la familia de la novia, y las arras, o aportación de una parte de la hacienda o fortuna del novio, garantizaban tanto la seguridad económica de la mujer como la posibilidad de la inversión o el incremento productivo de la futura familia.[69]

El papel de las casadas, las viudas y las monjas en las relaciones económicas fue activo en muchos casos. No sólo ocurrió que a algunas mujeres descendientes de las noblezas indígena y conquistadora les fueran otorgadas encomiendas, también hubo las que compraron y vendieron bienes raíces, las dueñas de ingenios, minas, obrajes y estancias, las fundadoras de capillas, conventos, cofradías y capellanías, las liberadoras de esclavos y aquellas que celebraron contratos de arrendamiento, pidieron préstamos e intervinieron en las transacciones comerciales manejando su propio dinero o asociándose con sus maridos o parientes.[70]

La nobleza y la oligarquía novohispanas —integradas por criollos, peninsulares y advenedizos— se mantuvieron relativamente cerradas y las mujeres contribuyeron, conscientemente, a la formación y la consolidación de su poder económico.[71] Gómez de Cervantes decía quejoso que los advenedizos que llegaban a ocupar algún oficio se quedaban con las "mejores" mujeres, que eran las hijas de mercaderes ricos, quienes "...por hacer sus negocios con más ventajas, como por encubrir sus malos tratos" daban a los oidores o alcaldes una dote

[68] Véase Alberro, *Inquisición...*, p. 374.

[69] Asunción Lavrin (comp.), *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, pp. 49-51.

[70] *Ibid.*, pp. 44-73.

[71] Thomas Calvo, *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII*, Centre D'Études Mexicaines et Centraméricaines-H. Ayuntamiento de Guadalajara, México, 1992, pp. 21-22.

excesiva, de donde resultaban muchos y muy graves inconvenientes, pues al aumentar el precio de las dotes, no había hombre principal que pudiera casarse con mujer de buena posición. Por ello había tantos conventos llenos de hijas de caballeros ciudadanos.[72] En este sentido, resulta ilustrativa la situación de las monjas profesas del convento de la Concepción en Puebla. De 190 registradas entre 1593 y 1647, 107 pertenecían a sólo 37 linajes diferentes. Para su ingreso habían tenido que informar acerca de su "pureza" y habían probado su solvencia económica al pagar la dote y otros gastos de representación social.[73]

En su *Historia de la Iglesia en México*, Mariano Cuevas señala que en 1572 "colocamos el comienzo visible *in causa*, y el centro histórico de la regeneración de la familia"[74] en Nueva España. En esos tiempos, el sacramento del matrimonio monogámico se constituyó en el único camino institucionalmente aceptado para la reproducción humana. Llevó implícito la antigua creencia cristiana en la necesidad del sacrificio femenino. Esta forma de regular la sexualidad garantizaba la deseada refundación de la cohesión social, pues la libre satisfacción de los deseos libidinales se interpretó como una permanente amenaza de desorden, provocadora de querellas, rencores y celos, incitadora del rapto, la violación, la desfloración, los adulterios y el incesto y productora de hijos ilegítimos, bastardos y espurios.

El acento que el movimiento contrarreformista puso en la virginidad y la castidad se difundió a través del marianismo y su concepto de familia modelo.[75] La función del culto mariano para la represión sexual femenina se vinculó estrechamente a las intenciones tridentinas de regenerar la familia, restable-

[72] Gómez de Cervantes, *op. cit.*, p. 125.

[73] Véase Manrique, "Del barroco a la...", p. 664; Rosalva Loreto López, "La fundación del convento de la Concepción. Identidad y familias en la sociedad poblana (1593-1643)", en Pilar Gonzalbo (comp.), *Familias novohispanas...*, El Colegio de México, México, 1991, pp. 166-170.

[74] Cuevas, *op. cit.*, vol. II, p. 387.

[75] Poco tiempo después, como manifestación del arte barroco, Cristóbal de Villalpando, Juan Correa y otros artistas del siglo XVII tomarían los modelos marianos del Tratado de Pacheco para pintar a la Virgen María y remitirse al misterio de su pureza (la historia bíblica de Joaquín y Santa Ana). Véase Santiago Sebastián, *El barroco iberoamericano. Mensaje iconográfico*, Encuentro, Madrid, 1990, pp. 131-136.

cer las formas rituales y ceremoniales y reimpulsar la sumisión y la obediencia de los fieles a las autoridades monárquica y episcopal.[76] La Virgen de los Remedios, primero, y la Virgen de Guadalupe, después, tendrían una función purificadora que los religiosos evidenciaron en el sinfín de milagros y remedios operados en esos tiempos, muy especialmente en traer la salud a los enfermos víctimas de las epidemias, sequías e inundaciones.[77] En 1585, en el tercer Concilio Mexicano se prescribieron diversas prácticas en honor de la Madre de Dios: se señalaron sus fiestas de precepto y se adoptaron medidas destinadas a propagar el culto de María, como la obligación de cantar todos los sábados la antífona Salve Regina. Los homenajes a María fueron ceremonias ostentosas.[78] A partir de esos años, como un medio para ganarse la confianza de la población, todos los virreyes y arzobispos, a su llegada a la ciudad de México, le profesaron su devoción a la Virgen.[79] Desde entonces también tuvo lugar un conjunto de "apariciones" prodigiosas que recuperaron leyendas medievales. Poco a poco, el terreno fue siendo fértil para arraigar la creencia de que María había elegido a Nueva España para instaurar una cristiandad renovada, la gracia, la dignidad y la nobleza y para limpiar las manchas dejadas por los pecados de los antiguos idólatras. El mito que dio origen a la devoción de la Virgen de Guadalupe se construyó, justamente, a fines del siglo XVI, decayó a mediados del siglo XVII y renació más tarde.[80]

Recordando las Santas Cruzadas, se desplegaron los símbolos de la Reconquista. Cortés había derribado los ídolos indígenas con el signo de la Santa Cruz y la imagen de la Virgen. Desde entonces, estos acontecimientos sagrados hicieron

[76] Como se sabe por el zodiaco mariano de Francisco de Florencia, el culto al Cristo-Sol tuvo la función de reabsorber los cultos solares prehispánicos. Se correspondió simétricamente al de María, pues algunas escenas de su vida se narraron como la vida de Cristo. Véase Francisco de Florencia, "Zodiaco mariano", en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, Guatemala, año XLII, tomo XLII, núm. 1/4 (enero-diciembre de 1969), pp. 77-108.

[77] Baltasar de Medina, *op. cit.*, pp. 31, 121-124.

[78] Rubén Vargas Ugarte, *Historia del culto de María en Iberoamérica y sus imágenes y santuarios más celebrados*, Madrid, 1956, p. 75.

[79] Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 344.

[80] O'Gorman, *Destierro de sombras...*, p. 60.

aparecer a María como partidaria de los españoles durante la Conquista, junto con Santiago, el patrón de los combatientes cruzados de Occidente o, como decía uno de los criollos defensores de la caballería sedente, el "capitán general de la cristiandad".[81] Santiago apareció como un caballero, montado en su caballo blanco —con algunos atributos que recuerdan al actual charro mexicano— y atropelló a los indios. María les echó tierra a los ojos. Después Cortés puso a la Madre de Dios en un altar y desde entonces se propagó su culto, aunque en el nivel local y relacionado con los santuarios y lugares rebautizados con su nombre.[82]

En el cambio de Tonantzin (nuestra madre) —a quien los indígenas ofrecían sacrificios y fiestas— a Guadalupe se operó el doble proceso de adopción de una virgen española que a la vez era indígena. Con ello se rehabilitó imaginariamente el pasado indígena, se dio cuenta de la exclusividad de la elección divina y se satisficieron los sentimientos fervorosos, la atracción hacia lo maravilloso y lo fantástico de los criollos y su necesidad de autoafirmación frente al gachupín.[83]

Entre 1629 y 1634 la ciudad de México padeció grandes inundaciones, la Virgen de Guadalupe fue trasladada a la catedral y aunque no logró hacer ningún milagro para detener los infortunios, su devoción no decayó porque "ya estaba la fe demasiado arraigada".[84] Circuló entonces un folleto impreso sobre la partida de la Virgen de la catedral. Por esos mismos años empezaron a verse las primeras efigies de Guadalupe. Una de éstas apareció en el poema que le dedicó el capitán Ángel Betancourt a la Virgen de los Remedios en el que cita también a la Virgen de Guadalupe. Un ave que se dirige a un Juan Diego dice:

> Mira la sangre de los sacrificados
> que en aqueste idolismo está caliente;
> vendrá a purificarse de los vicios

[81] Suárez de Peralta, *op. cit.*, p. 39.

[82] Véase Arturo Warman, *La danza de moros y cristianos*, Secretaría de Educación Pública, México, 1972, pp. 20-22; Israel, *Razas...*, p. 63.

[83] Véase O'Gorman, *Destierro de sombras...*, pp. 35-57.

[84] Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Educación Pública, México, 1992, p. 45.

la cristiandad de mi rosado oriente;
y porque tengas de tu gloria indicios,
a Tepeaquilla baja diligente,
y entre tajadas peñas y redondas
verás mi imagen cerca de las ondas.[85]

Pero cuando empezó a venerarse la imagen y a difundirse con mayor vigor el culto fue cuando el criollo, bachiller presbítero, teólogo y famoso predicador Miguel Sánchez[86] publicó su libro sobre Guadalupe en 1648. En él hizo una exaltación de la tierra habitada e invitó a los criollos a su posesión.[87]

El modelo medieval de pureza, sacrificio, dolor y soledad, representado por la Virgen María,[88] produjo gran devoción entre las órdenes regulares, seculares y jesuitas.[89] Se retomó con objeto de reforzar el símbolo de renovación de la vida y de reorientar las conductas femeninas de la época.[90] Para la nueva Catedral de México, en 1607, el platero Luis de Vargas elaboró una imagen de la asunción en oro y esmalte y Simón Pereyns pintó la Virgen del Altar del Perdón.[91] En la segunda mitad del siglo XVII aparecería la Virgen de Zapopan, "una imagen de la Virgen preñada, en su Expectación del parto sagrado, padeciendo las ansias de darlo a luz al mundo para su remedio",[92] y se relatarían sus milagros: cómo dio la vista a los ciegos, curó a los enfermos, resucitó a una niña de pecho, ahuyentó a los demonios y pronosticó desgracias.[93] También

[85] *Ibid.*, p. 41.

[86] Miguel Sánchez había publicado en 1640 un sermón sobre san Felipe de Jesús en el cual se mostraba como un ferviente patriota mexicano y decía de san Felipe que era "el más logrado de todos sus criollos". *Ibid.*, p. 50.

[87] *Ibid.*, p. 72.

[88] Véase A. J. Storfer, *Marias Jungfräuliche Mutterschaft. Ein Völkerpsychologisches Fragment über Sexualsymbolik*, Hermann Barsdorf Verlag, Berlín, 1914.

[89] Santiago Sebastián, *El barroco iberoamericano...*, p. 24.

[90] Véase Baltasar de Medina, *op. cit.*, pp. 121-124.

[91] Francisco de la Maza, *La ciudad de México en el siglo XVII*, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Educación Pública, México, 1985, pp. 39-40.

[92] Francisco de Florencia, *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia Ovispado de Guadalaxara en la América Septentrional. Noticia cierta de los milagrosos favores que hace la Santísima Virgen, a los que ellos y en sus dos imágenes le invican, sacada de los procesos auténticos...* (s. l.), Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1757, p. xx.

[93] *Ibid.*, p. 35.

aparecieron las vírgenes de San Juan de los Lagos e Izamal y otras múltiples imágenes de la Virgen sola o con el Niño bajo las más diversas advocaciones.[94] Su progresiva difusión sería notable en el arte y en la ampliación de la participación de las mujeres en las obras pías, en las actividades de las cofradías gremiales y eclesiásticas y en el estudio de la doctrina cristiana.

El gran fervor mariano que se cultivaba en los centros educativos, especialmente en la Universidad, también fue extensivo a la enseñanza preuniversitaria y a las congregaciones que, como las del Colegio de San Pedro y San Pablo, acudían con toda puntualidad y frecuencia a las misas, salves, sermones y pláticas que se cantaban y ofrecían los días de la Virgen y todos los sábados.[95]

El proyecto de regeneración de la familia también se articuló a los intentos contrarreformistas para fortalecer el autoritarismo depositado en las figuras masculinas: el papa, el rey, el virrey, el juez, el confesor, el padrino... y el padre de familia. Asimismo, se vinculó a un conjunto de estrategias de sobrevivencia para las cuales una estructura familiar, organizada en torno a una cabeza directriz, garantizaba la eficiencia económica, el orden y el control de la comunidad.

En estas condiciones, la familia cristiana generó una gran tensión en la relación entre los sexos, imposibilitando o dificultando la libre comunicación[96] y el desarrollo de la conciencia individual autónoma de cada uno de sus miembros. En las relaciones de pareja, ambas partes debían someterse a la regulación de sus impulsos emocionales. En un esquema general, la mujer debía recibir la aprobación masculina de sus actividades cotidianas, obedecer sumisamente y sin cuestionamientos y encubrir y aceptar el maltrato. Ella desplegaba su propio autoritarismo con los hijos, trabajadores o sirvientes. Por su parte, el hombre concentraba la toma de decisiones, protegía, le rendía culto a la mujer y defendía a la familia

[94] Véase el caso de la Nueva Galicia en Thomas Calvo, *Poder...*, p. 161.

[95] *Apud* Cuevas, Carta de P. Rodrigo de Cabredo, 8 de mayo de 1611, vol. II, p. 495, en *op. cit.*

[96] Lavrin, *Sexualidad...*, pp. 88-92.

de las tentaciones del exterior.[97] Todos éstos son comportamientos que aún hoy pueden reconocerse en México.

La política contrarreformista, tendiente a la reintegración y la cohesión sociales, fue recibida en Nueva España primeramente por los grupos dominantes: la Iglesia, los funcionarios de la corona, la nobleza y la oligarquía. En todos los casos, estas personas procuraban conservar su situación o ascender socialmente y para ello requerían obedecer los mandatos superiores. De aquí que su intento por reproducir fielmente las normas establecidas y por contribuir a la edificación de la nueva estructura de poder fuera más vivo que entre los grupos subalternos. No obstante, la nueva ideología se fue trasminando, interpretando y adoptando en los niveles populares con formas tan particulares y variadas como lo fueron también las formas de transgresión.[98]

Así, en Nueva España se llevó a cabo una intensa campaña contra los usos y las costumbres que incitaban a las liviandades, la lascivia y lo pecaminoso y se recomendó un conjunto de medidas prácticas para evitarlas, como: no frecuentar los lugares destinados al vicio, al juego y la prostitución y evitar el ocio con el trabajo o la devoción (la oración, la constante manipulación del rosario, la confección de cruces y otros objetos religiosos...). Pero ni éstas ni las normas sociales fueron conocidas por todos los novohispanos en todas las regiones y cuando sí lo fueron se interpretaron de muy distintos modos, de acuerdo con las condiciones sociales de cada estamento, o bien se transgredieron por resultar demasiado severas. Existen indicios, incluso entre los más convencidos difusores de la Contrarreforma, de la manifestación de una resistencia social frente a tan estrictos ordenamientos. Asimismo, la burla y el sarcasmo populares, al referirse obsesivamente a asuntos relacionados con la sexualidad, mos-

[97] El sistema patriarcal y la centralización del poder en las figuras masculinas se estimularon en el siglo XVII. "En el siglo XVI, la Iglesia protegía en forma activa los derechos de una persona a casarse con la persona que eligiera, incluso ante la oposición de sus padres. En el siglo XVII, la Iglesia moderó su apoyo a dicha libertad y en el siglo XVIII, la Iglesia, el Estado y la sociedad establecieron la supremacía de la autoridad paterna sobre la libertad de sus hijos para escoger pareja", Castañeda, *op. cit.*, p. 88.

[98] Lavrin, *Sexualidad...*, p. 67.

traron, desde entonces, la potencia del código moral establecido.

En virtud de que la normatividad de la vida sexual y familiar —en parte difundida por las corporaciones— estaba diseñada básicamente para satisfacer un reclamo colectivo externo e institucionalizado, en esta época surgieron juegos de vigilancia y disimulo, de austeridad y relajación, de severidad y disolución, de ascetismo y erotismo. Bajo las duras reglas, la doble conducta sexual masculina parecía no dañar la reputación de la familia, como tampoco ocurría con el nacimiento de un hijo bastardo,[99] pero en cambio sí la podía dañar la vida disoluta de las mujeres. Hasta bien entrado el siglo XVI en Europa y durante todo el periodo colonial en América, fue muy frecuente que los hijos legítimos e ilegítimos se criáran juntos sin que se hiciera distinción entre unos y otros. La diferencia estaba solamente en el hecho de que los hijos ilegítimos no heredarían la posición del padre, ni su patrimonio o, por lo menos, no en la misma proporción que los legítimos.[100]

En el caso de los criollos, su ambivalencia existencial se sumó a las ambigüedades propias del discurso católico,

> ...ante el modelo de castidad y santidad propuesto por las normas cristianas, y las tentaciones que la vida mundana ofrecía al feligrés, junto con la actitud ambivalente de la Iglesia respecto a la práctica de la fornicación, ciertos individuos desarrollaron mecanismos para apropiarse del discurso eclesiástico, haciendo una interpretación *sui géneris* de los principios cristianos, que desembocó en una perversión del discurso eclesiástico sobre la fornicación.[101]

El hecho de que el pecado pudiera ser perdonado por Dios a través de la confesión, la penitencia sugería que —mientras el pecado no fuera mortal— su gravedad podía quedar atenuada con relativa facilidad. El análisis meticuloso de los pecados y las transgresiones relacionadas con la sexualidad, las explicaciones detalladas del sexto y séptimo mandamientos sobre el

[99] Paz, *Sor Juana Inés...*, p. 105.
[100] Elias, *El proceso...*, p. 222.
[101] Ana María Atondo Rodríguez, "De la perversión de la práctica a la perversión del discurso: la fornicación", en Sergio Ortega, *op. cit.*, p. 162.

adulterio y la lujuria se convirtieron en excitantes lecciones que invitaron a la transgresión.[102] La clandestinidad y el disimulo continuamente reafirmaron un sentimiento de culpa potenciador de autodevaluación y represor de la toma de una conciencia autónoma propia.[103] También fueron inspiradores de las blasfemias que se plasmaron en los dichos, refranes y cantos populares.

El valor de la sabiduría

Durante el Renacimiento, la sabiduría recuperó su posición como fuente de valorización de las capacidades del ser humano. La idea de que el saber constituía una de las partes esenciales de la civilidad y la civilización y, por consiguiente, un instrumento del poder y la dominación ganó terreno en la Europa del siglo XVI; en parte por el éxito de la obra de Erasmo, quien colocó a esta cualidad en la cúspide de la perfección.[104] En los años de la Conquista, el estilo europeo de indagación y la necesidad de conocer lo oculto fue trasladado a América; de ahí el interés mostrado por los cronistas en la localización de la cantidad y el tipo de saberes acumulados por los pueblos precortesianos, como una manera de medir el grado de su desarrollo.[105] No obstante, fue hasta la segunda mitad del siglo XVI, con la fundación de la Universidad, cuando en Nueva España la sabiduría se elevó a una categoría socialmente prestigiosa.[106] Ello coadyuvó a la extensión de una alta cultura, de una cultura docta, a la cual únicamente la población educada —o aquellos que fingieran ser educados— tendría acceso.

Pero a fines del siglo XVI y principios del XVII, en Hispanoamérica, las fronteras entre la verdad y la ficción, lo natu-

[102] *Ibid.*

[103] Véase Ann Twinam, "Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial", en Lavrin, *Sexualidad...*, pp. 132-152.

[104] Elias, *El proceso...*

[105] Elliott, *España...*

[106] No obstante, frente a las universidades europeas, los estudios eran muy limitados, pues las facultades mayores se reducían a las de teología y derecho y más tarde medicina. *Apud* Gonzalbo, *Historia de la educación...*, p. 47.

ral y lo supranatural, el conocimiento y la superstición no se habían demarcado con claridad. El saber escolástico y humanista no se contraponía al misterio y el temor; el rumor y la intriga eran usos corrientes que favorecían las prácticas autoritarias y el afianzamiento de verdades únicas y absolutas. Las reacciones de la gente ante los fenómenos naturales, tales como cometas, terremotos e inundaciones, eran el horror y el rezo. En tales ocasiones, los religiosos no paraban de pronunciar sermones en las iglesias y de consolar y calmar a la gente en la calle.[107]

El reto de los nuevos tiempos fue que las distintas instituciones —la Universidad, los concilios católicos y la Inquisición— analizaran y empezaran a fijar las fronteras entre lo permitido y lo reprobable. El Concilio de Trento intentó regresar a los fundamentos medievales de la concepción del mundo, al cancelar, entre otras cosas, la posibilidad de identificar al sabio con el indagador y al insistir en que el único propietario de la verdad era Dios, quien había revelado el saber eterno e inmutable en las Sagradas Escrituras, a las cuales sólo se podía penetrar por el camino de la fe.[108] No obstante, junto al prestigio que iría alcanzando el saber aprobado por Roma, difundido por su clero en escuelas y universidades y restringido a unos cuantos elegidos, el prestigio del saber popular, de tradición multicultural, mucho más arraigado y probado, y que no hacía distingos sociales, difícilmente sería abandonado. Curanderos, hechiceros y brujas; indios, negros y mulatas; andaluzas, portugueses y veracruzanos; salutaciones, apariciones del demonio, adivinaciones, preparación de filtros amorosos y atemorizaciones por mal de ojo eran unos cuantos tipos de sujetos y elementos que componían las múltiples formas de esta sabiduría. Estas formas no se alejaban demasiado de los métodos purgativos utilizados por los católicos para expulsar males, defectos y demonios, tales como los tormentos, disciplinas, suplicios, cilicios y rallos de penitencia y tampoco se apartaban tanto de las visiones que tenían algunos frailes o legos de la Virgen María, de los santos, de las ánimas del Purgatorio, de los compañeros difuntos, ni de los fenómenos de

[107] Weckmann, *op. cit.*, vol. I, pp. 273-305.
[108] Véase Torquemada, *op. cit.*, vol. I, p. xxvi.

éxtasis y arrobamiento: levitación, ubicuidad, profecías, rituales de autoinmolación, procesiones de sangre, flagelantes de cofradías, milagros y prodigios.[109]

Ante la gran oferta de fenómenos naturales y del alma, y aun con sus reminiscencias medievales, la insistencia contrarreformista para establecer una sólida estructura educativa en Nueva España se señaló como un síntoma de la modernidad que se concretó en el intento de introducir un tipo de racionalismo que empezó a clasificar y ordenar esos fenómenos. Este racionalismo pudo observarse desde el momento en que la Iglesia y el Imperio reconocieron la necesidad de que todos sus súbditos contaran con un saber elemental que sirviera como instrumento para homogeneizar la diversidad y asumir los fines universales previstos por Dios. En esta dirección, los saberes se jerarquizaron y clasificaron conforme a la posición ocupada por los individuos en la escala social y a sus necesidades materiales. Esto ayudó a subrayar las diferencias entre unos y otros hombres y a fijar con claridad las fronteras sociales. Básicamente los hombres de "ingenio", pertenecientes a los grupos selectos, pudieron aspirar a los altos niveles de sabiduría. En contraparte, además de la formación cristiana compendiada en el catecismo, la instrucción popular se limitó a enseñar lo mínimamente útil para el desempeño de los oficios de mayor demanda.

Esta peculiar forma de modernización resultaba ambivalente en unos casos y en otros contradictoria. La racionalidad de la Contrarreforma no se opuso a la "momificación del saber". Las noticias sobre el movimiento científico y filosófico europeo de la época no llegaron.[110] En la educación superior, el modelo grecolatino de la sabiduría se empleó de manera reducida. Aunque se leían reflexiones filosóficas como las de Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, León Hebreo o Pietro Bembo sobre los problemas del intelectual y el saber, el cuestionamiento de los prejuicios y el sentido crítico introducido

[109] Entre otros muchos ejemplos, en la obra de Baltasar de Medina aparecen frailes milagrosos. Introduce el culto a las reliquias, hace relatos sobre demonios y cuenta cómo se vieron hombres que se trasladaban de un lado a otro llevados por el viento. Medina, *op. cit.*; Weckmann, *op. cit.*, vol. I, pp. 307-317.

[110] Paz, *Sor Juana Inés...*, pp. 339-340.

por estos autores renacentistas fueron extirpados, para tan sólo evocar sus ejemplos aleccionadores y retomar una parte de su simbología mítica y heroica en crónicas, relatos, frases o fórmulas retóricas. Un caso ilustrativo quedó plasmado en la obra de Bernardino Llanos, quien con multitud de invenciones —que hoy parecerían grotescas— y locos juegos de palabras, proyectó cómo la falta de libertad en otros terrenos, sólo podía ser parcialmente compensada en la poesía.[111] En cambio, los hechos milagrosos, el misticismo, la hagiografía y la erudición sobre la historia sagrada fueron profusamente cultivados.[112] La enseñanza de ejemplos cristianos edificantes y de la vida de los santos constituyeron un paradigma del virtuosismo y la devoción que se debía cultivar en el seno de las familias y reconfirmar en las frecuentes prácticas religiosas y de las cofradías. Con el paso de un siglo a otro, el fanatismo religioso quiso sustituir los cultos idolátricos y paganos, aumentando su tono, compartiendo con toda la comunidad las mismas devociones e impregnando el ambiente de cristiandad. En sus dos extremos, a los adinerados se les inculcó una educación latinizante y más escolarizada y a los pobres una más simplificada, reducida e incorporada a la vida cotidiana, mediante "la predicación, la catequesis, las congregaciones marianas, las misiones circulares y los festejos populares".[113]

Nueva España fue —como ha señalado Octavio Paz— una sociedad orientada a combatir la modernidad europea: la nueva cosmovisión, el individualismo, la experimentación científica, la filosofía crítica y el renovado enfoque de las artes plásticas, la literatura y la música. Los pocos libros prohibidos que llegaban —ha dicho Paz— había que leerlos a escondidas y no se podía hablar de ellos. "Una cultura de silencios, reticencias, charadas y circunloquios no es una cultura moderna."[114]

[111] Bernardino P. de los Llanos, *Diálogo en la visita de los inquisidores, representado en el Colegio de San Ildefonso (siglo XVI), y otros poemas inéditos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1982.

[112] Véase Gonzalbo, *Historia de la educación...*, pp. 20-70.

[113] Pilar Gonzalbo, *La educación popular de los jesuitas*, Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana, 1989, p. XIV.

[114] Paz, *Sor Juana...*, p. 338; véase Bolívar Echeverría, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", en *Las ilusiones de la modernidad*, El Equilibrista, México,

La Inquisición determinó cuáles eran los libros permitidos y los desautorizados. Siguiendo las cédulas indianas de 1556, no se podían imprimir ni vender escritos que trataran sobre cosas de Indias sin licencia de su majestad y consentimiento del Consejo de Indias. Además, la corona prohibía los libros que previamente habían sido prohibidos por el Santo Oficio.[115]

Después de 1570, la corona exigió un examen más cuidadoso —del que ya se realizaba desde mediados del siglo— de todo lo escrito sobre América. El inquisidor Pedro Moya de Contreras comandó una inspección de las bibliotecas y revisó las imágenes y pinturas para retirar todo aquello que resultara impropio; sobre todo, aquello que los corsarios franceses o ingleses pudieran haber introducido.[116] En realidad, a partir de entonces, las instituciones de enseñanza y los centros religiosos, incluyendo los conventos de monjas, no pretendieron generar nuevos conocimientos o investigar asuntos dudosos, sino reafirmar o profundizar los dogmas y memorizar los principios y fundamentos de un saber preestablecido.[117] Por ello, la mayor parte de los libros que se quedaron en las bibliotecas versaban sobre asuntos religiosos: liturgia, instrucción doctrinal, poesía religiosa, gobierno civil y eclesiástico, estudios de la Biblia, mística española y teología. Los que no eran religiosos tampoco representaban un peligro, pues abordaban temas de moral, medicina, geografía, historia, cocina... otros eran los entremeses cervantinos... De todos ellos, los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola llegaron a ser el libro más difundido a principios del siglo XVII.

A fines del siglo XVI, se habían desatado fuertes pugnas por el poder en Nueva España. El clima de tensión que se vivía fue incrementado con la reaparición de discusiones que cuestionaban la legitimidad de la corona española, de sus funcionarios y de los advenedizos. También volvieron a circular opiniones y juicios sobre las hazañas de los conquistadores, sobre el trato que éstos y los primeros pobladores les habían dado a

1994. Este autor plantea cómo la modernidad no puede entenderse como un fenómeno regional ni unidireccional.

[115] Weckmann, *op. cit.*, vol. II, pp. 374-377.

[116] Stafford, *op. cit.*, pp. 34-35.

[117] Véase Torquemada, *op. cit.*, vol. VIII, libro 5.

los indígenas y sobre la desaparición de las encomiendas. Las autoridades peninsulares consideraron que estos asuntos eran delicados y no debían andar de boca en boca. Entonces, el afán por conservar la paz interior y el temor de que los enemigos europeos del Imperio conocieran los problemas que había entre éste y sus colonias recrudecieron la censura política. Gesio —uno de los censores de la corona española— sostuvo que la verdad no podía decirse "inconsiderablemente".[118] Por razones religiosas y de seguridad gubernamental, los censores e inquisidores tacharon y reescribieron los libros. Cambiaron todas aquellas palabras que evocaban crueldades y violencia; tergiversaron o suavizaron las narraciones sobre alborotos, motines y levantamientos de indios y criollos; anularon partes enteras; enmendaron otras y, con el fin de ensalzar o denigrar la obra de algún conquistador o distinguida personalidad, introdujeron nuevos relatos. La Real Cédula de 1577 ordenó al virrey de Nueva España que enviara los manuscritos de fray Bernardino de Sahagún "sin que de ellos quede original ni traslado alguno". Asimismo insistió en no consentir que persona alguna escribiera sobre las supersticiones y la manera de vivir de los indios.[119] De este modo, los testimonios sobre el pasado indígena, e incluso sobre los tiempos de la Conquista, fueron desfigurados no sólo por los testigos oculares y los primeros compiladores, sino ahora, una vez más, por los censores y los cronistas españoles y novohispanos.

Según se desprende de la larga lista del censo ordenado por Moya de Contreras en 1571-1572, las novelas de caballería eran leídas con entusiasmo fuera de las instituciones educativas. Títulos como *Amadís de Gaula* —la más difundida—, *Rimado de Palacio*, *Clarisol de Bretaña*, *Cancionero de Baena* y *Policisne de Beocia* gozaban de gran popularidad. En ellos quedaban sintetizadas las tradiciones feudal y cristiana. Teresa de Jesús había pasado por un periodo de fascinación por estas lecturas e Ignacio de Loyola había encontrado en este género una fuente de inspiración bélica para emprender la reconquista de la catolicidad. Muchos otros religiosos también estaban impreg-

[118] Juan Friede, "La censura española del siglo XVI y los libros de historia de América", *Revista de Historia de América*, México, 1959, núm. 47, p. 74.
[119] *Ibid.*, pp. 78-93.

nados de esta pasión por la recreación del mundo medieval y se la transmitían a sus fieles y discípulos. Esto puede mostrarse con el hecho de que algunas de las historias relatadas en las novelas de caballería, como la del Santo Grial, sobrevivieron en el teatro religioso, en romances sentimentales y en algunos poemas como los de los novohispanos Arias de Villalobos y Bernardo de Balbuena. Su gran atractivo radicaba —tanto en España como en Nueva España— en que seguramente sus lectores se identificaban con la revitalización de valores tradicionales propios de la Edad Media.[120] La prohibición para la impresión de novelas de caballería en España se dio a conocer en 1605; no obstante, su lectura continuó durante las tres primeras décadas del siglo XVII. "Todavía en 1621, en una mascarada que organizaron los plateros de México, junto con Don Quijote y Sancho Panza desfilaron Belianís de Grecia, Palmerín de Oliva, el Caballero Febo, la Hechicera Melia, los enanos encantados Ardián y Buceno y Urganda la Desconocida."[121] Imbuida de nobleza, la sociedad apreciaba todo lo relacionado con el género caballeresco y, en especial, hasta hoy en día, con el caballo como símbolo de virilidad, dominio y fuerza.

El lenjuage de la heráldica, originario de las justas y torneos medievales, era el lenguaje del honor y la fe. Sus más lejanos antecedentes se remontaban a la tradición hermética egipcia y conservaban su sentido enigmático. Sólo el poseedor de una sabiduría profunda era capaz de descifrar el misterio. Los emblemas constituían distinciones reservadas a la nobleza para representar el orgullo de su linaje y su posición social y cultural. De entre ellos destacaba el escudo de armas que desde las Cruzadas era la representación visual de la estirpe y del reconocimiento del soberano de grandes hechos en favor de la cristiandad. Las insignias eran hereditarias y, si se sabían leer, remitían a todo un relato de los hechos heroicos.[122] La primera vez que se usaron en América los emblemas traducidos por el italiano Andrés Alciato fue en el túmulo levantado en 1559 por las exequias de Carlos V y descrito por Cervantes de Salazar. Sin embargo, la difusión de la emblemática se de-

[120] Rodríguez Prampolini, *op. cit.*, p. 76.
[121] Weckmann, *op. cit.*, v. I, p. 183.
[122] Maurice Keen, *La caballería*, Ariel, Barcelona, 1986, pp. 166-177.

bió a los jesuitas, quienes, para 1577, contaban con una traducción del libro de Alciato que se difundió en los colegios de la Compañía.[123] En esta época, a la emblemática se le dio una mayor carga didáctica. Las imágenes se cargaron de contenido moral y resurgieron las imágenes simbólicas del bestiario medieval. Correspondiendo al espíritu contrarreformista, los Mandamientos, los Sacramentos, la Salve, la Confesión y la Eucaristía fueron profusamente representadas.[124] Asimismo, la emblemática se hizo presente en los monumentos del arte efímero como los carros y arcos triunfales y los juegos de los caballeros nobles: los paseos de armas, las cañas, las justas, los torneos y las corridas de toros.[125]

Marginalmente circularon algunos libros de crítica protestante a la Iglesia católica y a la monarquía española, introducidos por el contrabando y los piratas, corsarios y mercaderes que llegaban a los puertos del Caribe. Un género de poesía latina llamada goliárdica, especializada en temas amorosos, báquicos y satíricos, a pesar de haber sido fuertemente perseguida, tuvo difusión entre frailes mercedarios, clérigos peregrinos y estudiantes vagabundos, y al parecer constituyó un problema que tuvo que ser analizado en 1585 en el tercer Concilio Mexicano.[126] También se leyeron misceláneas, selvas, florestas, espejos y otros libros enciclopédicos de origen medieval.[127]

La sabiduría se fue entendiendo como garantía de posición social e instrumento del poder para someter a los más débiles; como reconocimiento de prestigio y como parte del proceso de ennoblecimiento. Quedaba claro que se trataba de un saber vigilado e impuesto, pero, aun así, se creía que era el único camino para superar la condición de barbarie, puesto que constituía un medio de acercamiento a las cosas divinas y a los asuntos sobrenaturales. Torquemada anotó:

[123] Santiago Sebastián, "Origen y difusión de la emblemática en España e Hispanoamérica", en *Goya. Revista de Arte*, Madrid, 1985, núms. 187-188, p. 4.

[124] Santiago Sebastián, *El barroco...*, p. 84.

[125] Véase Luis de Zapata, "Miscelánea", en *Memorial histórico español: Colección de documentos, opúsculos y antigüedades*, t. XI, Imprenta Nacional, Madrid, 1859.

[126] Weckmann, *op. cit.*, vol. II, p. 630.

[127] Chevalier, "Estudio", p. XLII, en Arregui, *op. cit.*

porque si bien se mira la miseria del hombre vestido de carne mortal y pasible, es poder volar con las alas de carne a la alteza y suavidad de la contemplación divina; a la cual, como dice San Pablo, todas las cosas criadas nos convidan mayormente que el hombre sabio es señor del corazón de su vecino, porque con prudente saber lo vence y gana; y aun subiendo más de punto esta razón, dice Diógenes, que todas las cosas son de los dioses y los amigos de los dioses son los varones sabios.[128]

En este periodo, los hijos de los acaudalados aceptaron algo que el discurso peninsular venía repitiendo como falla del sistema: la imperiosa necesidad de educar a los jóvenes criollos como medida para restablecer los vínculos, reordenar a la sociedad novohispana y aquietar sus ánimos. Frente al contenido medieval y humanista de la educación, los jesuitas introdujeron un conjunto de innovaciones de tipo formal, tales como el empleo de un método pedagógico, el establecimiento de una rígida disciplina, el acomodo de los programas educativos a las aptitudes de los alumnos y el avance progresivo y ascendente de la sabiduría. Este avance transcurría desde el conocimiento del hombre, a través de una selección de autores y obras de la cultura grecolatina, hasta el estudio de las ciencias para explicar el entorno natural. Toda vez que se contara con estos conocimientos básicos, se podía entonces penetrar en los problemas filosóficos y llegar al estudio de la teología. El método de enseñanza jesuita quedó condensado en un documento promulgado en 1599 que se hizo extensivo a todas las provincias: la *Ratio atque institutio studiorum*.[129] En éste, entre otras cosas, se recomendaba el libro de Cipriano Suárez *De arte rhetorica libri* y se motivaba a los estudiantes a hacer ejercicios de "emblemas o empresas", con lo cual se pretendía favorecer la invención y el ingenio.[130] Siguiendo ordenamientos superiores y como parte de la dirección y el control educativos, los jesuitas eliminaron de las bibliotecas los libros "peligrosos" y los sustituyeron por ediciones propias, censuradas, expurgadas y producidas en sus imprentas.[131]

[128] Torquemada, *op. cit.*, vol. I, p. XXV.
[129] Gonzalbo, *Historia de la educación...*, pp. 131-135.
[130] Santiago Sebastián, "Origen y difusión...", p. 5.
[131] Gonzalbo, *Historia de la educación...*, p. 145.

Una de las estrategias básicas de la política del poder jesuita fue la alabanza de la sabiduría como una de las virtudes humanas más elevadas. En los colegios se fomentó el estudio de la gramática, la retórica, la filosofía, las artes, la teología y los casos de conciencia. La superioridad del saber de la Compañía se mostró a la sociedad por medio de la competencia con otras órdenes, a través de los certámenes y los juegos teatrales.[132] Algunas de sus enseñanzas giraban en torno al "modo de conquistar y conservar estados; sobre el arte, utilidad y necesidad de simular; sobre los equívocos, equivocaciones, restricciones mentales y modo de usar bien toda especie de discursos capciosos según el tiempo, el lugar y la materia".[133] Las nuevas formas de educación contrastaron con las de las otras órdenes religiosas, lo cual supuso algunos conflictos, sobre todo en la Universidad.[134]

En las comedias o juegos teatrales que solía preparar la

[132] Florencia, *Historia...*, p. 164; Alegre, *op. cit.*, vol. I, pp. 507-511.

[133] Melchior Inchoffer, *Monarchia de los solipsos, por Lucio Cornelio Europeo. Esto es, exacta descripción del pernicioso gobierno interior y exterior, leyes, prácticas y costumbres domésticas de los jesuitas*, Thomas Piferrer, Barcelona, 1770, p. 18. Octavio Paz sostiene que el despertar del espíritu criollo coincide con el ascenso de los jesuitas, quienes se convierten en sus maestros, voceros y conciencia. Dice que: "Los sueños y las aspiraciones de los criollos —su necesidad de arraigarse en la tierra mexicana y su fidelidad a la corona española, su fe católica y el ansia de legitimar su presencia en un nuevo mundo que acababa de ser bautizado— jamás hubieran podido formularse ni expresarse sin la Compañía de Jesús", Paz, *Sor Juana...*, p. 57. Los textos de Suárez de Peralta, Dorantes de Carranza, Muñoz Camargo y de otros criollos que escribieron cuando apenas los jesuitas se estaban instalando en Nueva España demuestran que "los sueños criollos" se estaban expresando sin que mediaran los jesuitas. Por lo mismo, no podría afirmarse, como lo hace Paz, que el particularismo criollo devenía de las doctrinas del *Corpus hermeticum*. Esto posiblemente ocurrió más tarde, en tiempos de sor Juana, cuando fue divulgada la obra de Atanasio Kircher, *Oedipus Aegyptiacus* (1652); pero antes de esta fecha, el pasado prehispánico ya había sido reelaborado por los criollos. De ahí que también sea poco precisa la aseveración de Paz cuando dice:

> El sincretismo jesuita, unido al naciente patriotismo criollo, no sólo modificó la actitud tradicional frente a la civilización india, sino que provocó una suerte de resurrección de ese pasado. En esa resurrección la influencia del humanismo clásico también fue capital: por una operación de analogía histórica, la erudición y la imaginación del siglo XVII romanizaron al México-Tenochtitlan". *[Ibid.]*

[134] Éstos sólo fueron superados cuando se elaboró un nuevo estatuto. Manrique, "Del barroco a la...", p. 620.

Compañía de Jesús, les indicaban a sus discípulos cómo captar los ojos de los espectadores, haciendo a un mismo tiempo "gala de ingenio y de hermosura".

> Escógense en consecuencia los niños más pulidos, dispuestos para todo por la agilidad hermosa de sus cuerpos, ya para bailar contradanzas, ya para danzar por alto con gran celeridad, y cuyos rostros peroren aunque callen sus lenguas, con vehemente elegancia en uno y otro foro. De esta manera prendan los niños al mayor número de ellos, y sucesivamente caen en las redes para después ser instruidos más a fondo.[135]

Como parte de su plan de sojuzgar las mentes a través de las seducciones del juego, los jesuitas le dieron al teatro novohispano mayor difusión y sentido didáctico. Como ellos mismos afirmaron, el teatro formaba parte de "piadosas estratagemas, que, tal vez, inventaba la caridad industriosa, para hacer, por medio de la diversión, del entretenimiento, el tiro al corazón".[136] Era además —según ellos mismos revelaron— un medio muy eficaz para sostener un contacto favorable, primeramente con los ricos, que eran quienes pagaban las fiestas en las cuales las obras generalmente se presentaban.[137]

En España, el teatro jesuita acostumbraba mezclar lo erudito con lo popular y lo sagrado con lo profano con el fin de tender puentes de comunicación para neutralizar y orientar las acciones sociales. En Nueva España, los símiles con el teatro español fueron considerables: se retomaron elementos del drama clásico, de la tradición medieval, de las piezas alegóricas y algunos elementos populares de los entremeses, los bailes y la música. A ellos se añadieron danzas, indumentaria y adornos indígenas que invariablemente quedaron subordinados y desfigurados por algún relato de la historia sagrada, generalmente en tono trágico o dramático. Además, los jesuitas aumentaron la suntuosidad de las escenografías e hicieron gala de infinitos recursos de la retórica con ánimo de impresionar y admirar al espectador.[138]

[135] Inchoffer, *op. cit.*, p. 18.
[136] Alegre, *op. cit.*, vol. I, p. 292.
[137] Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia...*, p. 285.
[138] Véase José Quiñones Melgoza, "Prólogo" a Bernardino de Llanos, *Diá-*

Además de festejar los acontecimientos cruciales, generalmente ligados con acciones bélicas, unciones o decesos de reyes y virreyes, el teatro fortaleció su función de adoctrinamiento católico y se presentó —desde sus orígenes, en 1533— en todas las fiestas religiosas que ahora, con el reimpulso de los santos y las Marías, iban en aumento. El teatro fue un instrumento para la atracción del pueblo, la educación de los jóvenes, la enseñanza del latín y el estudio de algunos autores clásicos. Entre 1575 y 1600, los colegios jesuitas presentaron 52 obras en la ciudad de México. Para ellas, los estudiantes de gramática repitieron lecciones y sistemas, compusieron diálogos en prosa y escribieron églogas. Los retóricos recitaron o cantaron panegíricos y los oradores discutieron algún tema generalmente relacionado con la vida de los santos.[139] Para agradecer la visita de altas personalidades eclesiásticas, ante la comunidad estudiantil y selectos invitados, en voz de su dramaturgo, Bernardino de Llanos, los jesuitas presentaron dos "Diálogos" que hacían alarde de la sabiduría de los estudiantes sobre mitología clásica y otros conocimientos. En estas obras, las imágenes y estampas clásicas se adaptaron a la geografía, el ambiente y las costumbres de Nueva España para exaltar sus dones.

> México, edifica ya ahora magníficos triunfos
> y gozos, y ya una nueva alabanza ensaya,
> México, puesto que te decoran dos lumbres,
> por cuya luz día y astros, vencidos yacen.[140]

Instruir para conmover y enseñar a exteriorizar los sentimientos constituyó para los jesuitas un arma espiritual que supuso un agudo conocimiento de la psicología humana, una forma sutil de penetrar en las acciones y pasiones de los fieles. Desde esta "sabia" posición, las posibilidades de manipular acciones futuras se incrementaron. En este sentido, los jesuitas se colocaron en el lugar más apropiado para entrar en alian-

logo en la visita de los inquisidores, representado en el Colegio de San Ildefonso (siglo XVI), y otros poemas inéditos, UNAM, México, 1982, pp. XV-XXVI, 11-18.

[139] *Ibid.*

[140] *Ibid.*, p. 29.

za con los grupos novohispanos económicamente poderosos que iban encontrando sus propios juegos de mercado y de dominación material, pero cuya personalidad autoritaria les impedía enfrentar con autonomía, frontal o violentamente, la tradición hispana. La afirmación en lo distinto fue una propensión criolla que pudo ganar terreno y sedimentarse gracias a la ayuda de la reinterpretación religiosa de lo natural y lo supranatural que le proporcionó el clero, en especial el jesuita. Fue en el terreno religioso, fortalecido con el establecimiento de la Universidad, los colegios y las academias, donde el criollo aprendió a obsesionarse por la ambivalencia entre ser o no ser europeo y a colocar el problema de sus oscuros orígenes en el centro de sus temores.[141]

Por todo lo anterior, la Universidad fue la plaza privilegiada de los torneos entre caballeros. Ante el proceso de extinción de los combates armados contra los infieles, los paganos y los herejes, los caballeros sedentes adoptaron a esta institución como centro de las discordias y proveedora del honor de la sabiduría, de los títulos y las distinciones. Desde su fundación en 1554, la Universidad fue la institución capaz de sustituir la adquisición del prestigio que antes se ganaba por medio de las armas. Ingresar a ella significó quedar envuelto en un manto de dignidad que también podía ser recompensado con honores, títulos y privilegios.[142] Al no respetarse el reglamento de impedir la entrada a los de sangre impura, ésta fue una posibilidad de borrar algunos hechos vergonzosos o "manchas de nacimiento". La Universidad se orientó a formar a esos nuevos caballeros, cristianos sedentes y promonárquicos, que se ocuparían de fortalecer la cohesión y defender la inmovilidad del sistema. "¡Oh! un Consejo de Doctos, una comunidad de sabios ¡qué para estimar! ¡Qué fortaleza tan inexpugnable una congregación de letrados!", exclamó el religioso Gaspar de Villarroel en estos tiempos.[143] Como lo señaló Cervantes de Sala-

[141] Entre las novedades puestas en práctica, los jesuitas introdujeron la educación activa de los fieles a través de los sermones, los ejercicios espirituales, los retiros, las visitas y la atención de enfermos en los hospitales y de los presos en las cárceles. Véase Santiago Sebastián, *El barroco...*, p. 31.

[142] Pilar Gonzalbo, *Historia de la educación...*, p. 44.

[143] Villarroel, *op. cit.*, p. 145.

zar, la Universidad no sólo serviría para dotarla del virtuoso ejercicio de las artes liberales y otras facultades, sino también para atajar el vagabundeo, el vicio y el ocio y evitar traiciones y crímenes *in lesam majestatem*.[144] Como buen caballero, el estudiante expresaba su alabanza a la pureza de María y, al recibir algún grado, juraba "que siempre tendrá, creerá y enseñará de palabra y por escrito haber sido siempre Virgen María Madre de Dios y Señora nuestra, concebida sin pecado original, en el primer instante de su ser natural".[145] En ella se defendieron los milagros y los dogmas eclesiásticos, la estructuración cortesana de la sociedad y la incuestionable autoridad del rey y el papa. Esto se puso de manifiesto en las fiestas que celebró, en su participación en los actos oficiales y la recepción de los virreyes; en su obligada asistencia a los autos de fe, en sus representaciones teatrales y los certámenes literarios. En la Universidad, las limitaciones impuestas a la libre indagación permitieron, en cambio, el desarrollo de habilidades relacionadas con los juegos del lenguaje (conceptismo) que exageraron el uso de metáforas, símbolos y alegorías. El tono inflamado con que se expresaban los hombres cultivados ponía un especial acento en personajes y pasajes de la literatura grecolatina. Este tono —extraño a la cotidiana comunicación— atraía a la gente del común —mayormente analfabeta—, la sorprendía y admiraba. Entonces el letrado encontraba el tan buscado reconocimiento y se sentía respaldado para insistir en las maravillas y grandiosidades del mundo, en especial del mundo novohispano.

Entre otros delirios de grandeza, propios de las carencias afectivas sentidas por los criollos, el de la Universidad se sumó al del pasado indígena y conquistador de Nueva España.[146] En un afán por mostrar el triunfo de la civilidad e igualar a sus estudiantes, catedráticos y egresados con los de las mejores universidades del mundo, los criollos calificaron a la Universidad con múltiples superlativos y le inventaron rebuscadas alabanzas. Eugenio de Salazar en su "Epístola al insigne Hernando de Herrera" escribió:

[144] Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 13.
[145] *Recopilación de las Leyes de Indias*, ley XV, lib. I, tit. XXII.
[146] *Ibid.*, cap. II.

Poblada de doctores eminentes,
Y de una juventud bien inclinada:
Dotada de juicios excelentes,
De habilidad tan rara y peregrina,
Que parecen maestros los oyentes.
Hija de aquella insigne Salmantina
Que a la de Atenas pasa en agudeza
De Ingenios y ejercicios y doctrina
[...]
Aquí en estos principios venturosos
Son pues de grande efecto los escritos
De Escritores muy doctos y famosos,
La ayuda de sujetos muy peritos,
Flores de los Ingenios mas floridos
y prendas de Varones eruditos [...][147]

Como lo puso de manifiesto el maestro Gil González Dávila, la riqueza intelectual y espiritual quedó depositada en ese cerebro urbano que representaba la Universidad. Su grandeza era parte de la grandeza de la ciudad y más aún de la grandeza mexicana.

> Adornan esta ciudad —apuntaba— setecientos barrios, muchos edificios, edificados con grandeza, y costa; y Templos suntuosos. Y se Vé honrada con el título de Cabeza, y Corte de la Nueva España, donde reside el Virrey, y el Tribunal de la Santa Inquisición, y la Iglesia Arzobispal con su Noble, y Religiosa Clerecia. Y no la ilustra poco su Universidad de Letras, que con las luzes de su verdadera doctrina ha procedido maravillosos efectos en el Nuevo Mundo de las Indias.[148]

[147] Eugenio de Salazar de Alarcón, "Epístola al insigne Hernando de Herrera", de *Silva de poesía*, en Bartolomé José Gallardo, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, Madrid, 1889, t. IV, p. 358.

[148] Gil González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de la Nueva España en las Indias Occidentales*, 2 vols., Madrid, 1649-1655; y José Porrúa Turanzas, Madrid, 1959, vol. I, p. 12.

III. LAS BASES DE LA SOBREVIVENCIA

La manera como los valores de la Contrarreforma se impusieron o transgredieron fue central en el proceso de configuración de la estructuración mental y emocional del novohispano. La pureza, la virginidad y la castidad —con sus modelos marianos— constituyeron ideales a partir de los cuales se definieron las formas de reproducción, las relaciones sexuales y la composición de las familias. Por otro lado —pero formando parte del mismo sistema de valores—, el código de honor y las aspiraciones de adquirir fama, prestigio y sabiduría determinaron relaciones y conductas sociales encaminadas a detentar posiciones "dignas" en la estratificación social. Este complejo sistema de valores penetró el juego de los poderes y se difundió a través de organizaciones de tipo corporativo, tanto entre los grupos dominantes como entre los oprimidos y marginados.

Las corporaciones fueron claves en el proceso de recomposición. Se adoptaron firme y extensamente —aunque con particularidades regionales y ocupacionales— a fin de restablecer la solidaridad y vigilancia entre los miembros de las comunidades. Las corporaciones rurales e indígenas —en especial las cofradías indígenas— y las urbanas y criollas —en especial las cofradías gremiales y eclesiásticas y las órdenes de caballería— mostraron considerables diferencias; sin embargo, sus fundamentos católicos fueron los mismos para todas ellas, así como su función de dar protección a cambio de garantizar la salvación de las almas. El proyecto monárquico y contrarreformista se concretó en los mismos años (1570-1630) en que Nueva España ingresó plenamente a la órbita del mercado mundial. Esto, aunado a las exigencias internas de sobrevivencia material, propició el impulso de actividades económicas relacionadas con la minería, la ganadería, la agricultura, la manufactura y, sobre todo, el comercio. Una oligarquía con intereses económicos propios y afanes caballerescos

y nobles acompañó este proceso, del mismo modo que la ciudad se consolidó como el núcleo de concentración y distribución de los poderes. En suma, en dicho periodo se modificaron las líneas de demarcación y el sentido de los comportamientos sociales, las actividades económicas y las aspiraciones urbanas y rurales.

La organización corporativa de la sociedad

Para mantener su poder y legitimidad, para detener la proliferación del germen de la herejía y la exaltada inclinación popular hacia el paganismo, el catolicismo europeo puso especial cuidado en las ideas y sentimientos de los simples militantes. Con la Contrarreforma, los nuevos soldados de Cristo fueron alertados a emprender una batalla que consistió en atraer y reunificar a las masas y regenerar a la Iglesia. Entonces, se reimpulsaron estrategias medievales de cohesión social como el marianismo, la devoción a los santos, los ángeles y las almas del purgatorio; se reavivó la milagrería y la veneración de las reliquias, los sepulcros y lugares sagrados y se reanimó la celebración de fiestas, peregrinaciones y procesiones.[1] Ésta fue una muestra del rechazo a los principios erasmistas y del cuestionamiento de dos tendencias básicas de la teología: tanto la que pugnaba por la observancia y la vida monacal como la que se orientaba a la contemplación para la acción y el apostolado.[2] La nueva política religiosa coincidió con la necesidad del Imperio español de combatir la dispersión de los poderes y la atomización de los intereses de sus súbditos. En Nueva España coincidió con la aparición y desaparición de pueblos y con el aumento o disminución regional de los frailes: dos fenómenos ocasionados por los cambios de la Contrarreforma y la dinámica de la población.[3] Los esfuerzos de la Iglesia y la

[1] Los tipos de santos de la Contrarreforma fueron los mismos que los de la última Edad Media y no se distinguieron de ella por ningún rasgo especial. Su sentido fue constituirse en las fuerzas impulsoras capaces de incorporar y comunicar una potencia pasional o libidinal reprimida. Véase Huizinga, *El otoño...*, p. 258.

[2] Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos. (Los dominicos en Nueva España, siglo XVI)*, El Colegio de México, México, 1977, pp. 20-21, 41-57.

[3] Francisco Morales, "Pueblos y doctrinas en México en el siglo XVII",

corona procuraron aliarse en una estrategia común que tuvo como cimiento el reimpulso de formas corporativas de organización social inspiradas en modelos propios de la baja Edad Media.

Desde el siglo XII, las distintas formas de organización corporativa habían desempeñado la función de congregar, en torno a un código común, a los miembros de una comunidad, con el fin de defenderlos frente a cualquier amenaza de disolución: las relaciones incestuosas, la impureza, la violencia interna y la intromisión de culturas extranjeras; o bien, de protegerla frente a las catástrofes, las enfermedades, la guerra o la muerte. De la literatura clásica, estas organizaciones recogieron reglas y formas ceremoniales precisas. Sobre la base de un conjunto de capítulos, convenciones, ordenamientos, juramentos y rituales, la grey elegía a un jefe u órgano de autoridad, al cual se comprometía a obedecer, y sus miembros se prometían fidelidad y apoyo mutuo.[4] En sus periódicas reuniones, homenajes, procesiones y fiestas, estas organizaciones se distinguían de otras similares por sus insignias y escudos, el cultivo de sus símbolos particulares y sus códigos secretos. A partir de esa época, se difundieron las cofradías eclesiásticas y gremiales; las órdenes religiosas y de caballería, las hermandades y colegios con sus estatutos restrictivos para el ingreso y su severa disciplina al servicio de Dios y del rey.[5]

En tiempos anteriores a la unión de los reinos de Aragón y Castilla, muchos pueblos ibéricos estaban organizados en cofradías y hermandades. Su unidad interior y su relación con sus vecinos la atribuían a la existencia de vínculos más poderosos que la sangre misma: su "patria chica" o terruño era su

pp. 773-811, en *Actas del III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII)*, La Rábida, septiembre de 1989, p. 778.

[4] Las voces que derivan de la palabra latina *grex, gregis* (rebaño o hato de ganado), y de la indoeuropea *greg* (reunir) originalmente se emplearon en asuntos bélicos para indicar al conjunto de *miles* o soldados rasos, a lo común y vulgar o al que sigue servilmente ideas o iniciativas ajenas. Posteriormente, se relacionaron con reunión, grupo, sociedad y corporación. De ahí *egregio, gregario, agregar, segregar, congregar* y *disgregar*, entre otros términos.

[5] *Cf.* Keen, *op. cit.*, pp. 240-241.

adoración. Ya con la unificación, la Santa Hermandad —creada por los Reyes Católicos— se instituyó como una organización de permanente defensa de la monarquía con extensión a villas y pueblos. Por lo general, las organizaciones comunitarias procuraban combatir a los paganos, ganar almas, difundir el culto y proteger espiritual y materialmente a sus asociados. El extremo fervor religioso español reprodujo las prácticas y disciplinas que tenían como centro la salvación del alma, la cohesión comunitaria y el fortalecimiento moral y material de la Iglesia a través de la veneración de las advocaciones del Santísimo Sacramento, Cristo, la Virgen o algún santo. La representación material de estas devociones se concretaba en imágenes, reliquias y rosarios, y su fuerza espiritual en oraciones y redenciones. El derecho canónico clasificaba a las cofradías eclesiásticas en tres categorías: sacramentales (adoración de la eucaristía), de penitencia (pasión y muerte de Cristo y de los dolores de María) y de gloria (veneración de María, de algún santo o santa).[6]

En América, las cofradías eclesiásticas y gremiales fueron introducidas desde los primeros tiempos de la Conquista por los frailes franciscanos y dominicos. Sin embargo, su mayor auge y difusión lo alcanzaron a mediados del siglo XVI y, sobre todo, con los trabajos de los juaninos y jesuitas, después de la recepción de los acuerdos tridentinos.[7] Para los primeros años del siglo XVII, toda la sociedad novohispana estaba organizada en cofradías eclesiásticas divididas en grupos étnicos (blancos, indígenas, negros y mulatos) y en cofradías gremiales divididas conforme a oficios o profesiones, pero manteniendo los cultos y rituales católicos.[8] Como respuesta a la

[6] Isidoro Moreno, *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla, 1985, pp. 19-23.

[7] *Ibid.*, pp. 197-198; Flavio Rojas Lima, *La cofradía mesoamericana; un reducto cultural indígena*, Michigan University, Ann Arbor, Microfilms Internacional, 1991.

[8] Al finalizar el siglo XVI había 153 gremios en Nueva España. Eran organizaciones artesanales (con excepción de la Mesta y el Consulado de Mercaderes) jerárquicas y monopolísticas exclusivas de españoles y criollos. La producción de bienes era reducida y se limitaba al mercado urbano. Los gremios constituían un medio de control, protección y competencia. Véase Lesley Byrd Simpson, *Muchos Méxicos*, pp. 105-106.

crisis social, estos organismos ayudaron al restablecimiento de la cohesión y el orden, difundieron el sentimiento de seguridad y continuidad comunitaria, sirvieron como instrumentos de autoafirmación cultural y frenaron el surgimiento de la libertad y conciencia individual autónoma. En 1592, el jesuita Martín Peláez se refería a la cofradía del Seminario de San Ildefonso en los siguientes términos: "Háse instituydo una cofradía de la Annunciata en el collegio; y del principio de ella se ha sentido gran fruto; porque los cofrades, con su exemplo, edifican a los demás; y con esto se siente mucho orden y concierto en toda la casa, y una sancta competencia de yr adelante en la virtud".[9] Según el relato del jesuita Rodrigo de Cabredo en 1611:

> Los congregantes dan a la ciudad un raro ejemplo de mucha virtud y buen modo de proceder [...] lo cual se les echa muy bien de ver en sus ordinarias confesiones, que según dicen los padres que acuden a este ministerio, parecen más confesiones de unos novicios muy regulares y observantes que de hombres casados y con las obligaciones que tienen los que viven en el siglo [...] le honran hasta la sepultura con doce hachas que van acompañando por las calles al cuerpo del difunto.[10]

La ayuda mutua tendía lazos emocionales de hermandad que servían de alivio ante las penurias y el temor a la muerte. Los cofrades ayudaban al desamparado y acompañaban a los hermanos enfermos, de día y de noche, hasta su última morada. A través de las cajas de ahorro, resolvían los problemas económicos y financieros de las comunidades: préstamos en caso de necesidad, dotes a las doncellas para contraer matrimonio, gastos de entierro, asistencia a las viudas y los huérfanos y mantenimiento de los campos santos. Entre toda esta protección comunitaria, quizá lo más trascendente era que, en determinados momentos, sobre todo el día de la fiesta de la advocación o santo patrono, la patente de pertenencia a una cofradía le concedía a sus miembros determinado número de perdones o indulgencias en vida y la indulgencia plenaria a

[9] Alegre, *op. cit.*, vol. I, p. 95.
[10] *Ibid.*, p. 551.

la hora de la muerte.[11] De este modo, el ingreso a una cofradía recubría la vida con un halo de tranquilidad y aseguraba la deseada salvación eterna.

La autorización para instituir cofradías fue otorgada por los obispos y supervisada por un representante real, según lo establecido en la bula publicada por Clemente VIII en 1604. Las normas eclesiásticas de funcionamiento se señalaron para detener el aumento incontrolado de estas instituciones, registrado desde fines del siglo XVI. También sirvieron para evitar el enriquecimiento ilícito de algunos de sus miembros, para que la corona tuviera injerencia en asuntos relacionados con préstamos, compras y herencias y para que las obligaciones de las cofradías con la Iglesia quedaran garantizadas: el respeto de los deberes religiosos y su cooperación en los servicios y ejercicios del culto, fundamentalmente la devoción a algún santo patrón. Los bienes de las cofradías eran bienes eclesiásticos. De ahí el interés de la Iglesia por que acrecentaran sus capitales y por que los más adinerados hicieran dotaciones a obras pías y capellanías.

Para ingresar a una cofradía había que pagar por ello. Se sustentaban además con las cuotas, limosnas, fiestas, bienes inmuebles, préstamos y capitales acumulados. Los cofrades buscaban la salvación de sus almas mediante el culto a sus santos y, sobre todo, la veneración de la Virgen María, con el rezo diario del rosario, la atención a los pobres y desvalidos y la exaltación de la virtud.[12] Articulándose con la intención de regenerar la institución de la familia y de reorientar el papel social de la mujer, el uso de cofradías para promover el marianismo empezó a extenderse en esta época.[13] Muchas de las cofradías se rigieron por matronas encargadas de servir a los enfermos de los hospitales y custodiar la moral sexual de las cofrades.[14] Así, en el monasterio de San Francisco estaban

[11] Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1860)*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1989, p. 73.

[12] Calvo, *op. cit.*, p. 188.

[13] Véase el caso de la cofradía de Nuestro Padre San Pedro, en Cuevas, *op. cit.*, vol. III, p. 123.

[14] Las congregaciones en Guadalajara también fueron en aumento hasta llegar a 11 en 1650. La cofradía de Nuestra Señora de Zapopan se dividió en cuatro grupos o "gremios" étnicos: españoles, mestizos, mulatos e indios,

instituidas las cofradías del Santísimo Sacramento, la de la Veracruz y la de la Concepción, dividida en dos: una para indios y otra para españoles. Los religiosos de Santo Domingo establecieron por doquiera la Cofradía del Rosario, la cual se dividía en tres secciones: españoles, naturales y pardos o morenos.[15] La Compañía de Jesús instituyó corporaciones de la Virgen María en todas las ciudades o villas donde ejecutaron sus ministerios. Las que establecían para los indios generalmente las ponían bajo el patrocinio de Nuestra Señora de Loreto o del Niño Jesús.[16]

Todavía en la actualidad, para todas las cofradías, ya sean indígenas, gremiales, de barrio o de "nobleza", los símbolos distintivos constituyen la forma de presentarse hacia el exterior. A través de ellos sostienen una lucha abierta o silenciosa que socializa las pasiones, los odios, los celos y las venganzas. Como en Andalucía, hasta hoy:

> La Virgen o el Santo titular representan el propio ser del pueblo, cuya identidad colectiva se renueva y reafirma anualmente mediante ceremonias y actividades religiosas como profanas, en las que participan, aunque sea en diverso grado y de distintas formas, todos cuantos poseen un sentimiento de pertenencia al mismo, residan o no actualmente en él de forma permanente.[17]

Para las cofradías, la festividad anual ha significado el acontecimiento más importante de la vida de su barrio o comunidad. En estos días, la noción del tiempo se borra, los lazos de solidaridad se confirman y la armonía universal parece existir realmente. Los santos son los mediadores de los hombres con

Calvo, *op. cit.*, p. 187. Para las cofradías encargadas de la veneración de la Virgen de Guadalupe, en el siglo XVIII, la Iglesia concedió premios especiales e instó a los católicos a erigir nuevas cofradías. A los que visitaran las iglesias, capillas u oratorios guadalupanos se les concederían indulgencias plenarias, remisiones de pecados y relajaciones de penitencias a cambio de sus ruegos por la concordia entre los príncipes cristianos, la extirpación de las herejías y la exaltación de la Santa Madre Iglesia. Véase Fortino Hipólito Vera (comp.), *Colección de documentos eclesiásticos de México o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia Mexicana*, 3 vols., Imprenta del Colegio Católico, Amecameca, 1887, vol. 2, pp. 115-128.

[15] Vargas, *op. cit.*, p. 78.

[16] *Ibid.*, p. 79.

[17] Moreno, *op. cit.*, p. 99.

Dios, los héroes guardianes de lo sagrado, de la familia, la pureza, la paz; el paradigma de la perfección y el sacrificio. Por eso, sus biografías serían continuamente recordadas en las misas solemnes ofrecidas en su honor. Desde fines del siglo XVI, la presentación de los autos sacramentales organizados por las cofradías fueron también uno de los momentos más preciados de las reuniones comunitarias. Aquellos que eran elegidos para algún papel se sentían sumamente honrados de poder representar leyendas venerables como "La batalla de moros y cristianos" o el Auto de los Reyes Magos. Los autos constituyeron un instrumento de educación y propagación de la fe cristiana; de ahí que casi siempre concluyeran con la derrota de los indios y su aceptación del régimen instituido.[18]

Las cofradías indígenas recuerdan el pasado prehispánico y andaluz de las cofradías étnicas y comunales. Desde las primeras décadas del siglo XVI, para poder evangelizar a las poblaciones dispersas, los franciscanos aplicaron una política de "congregación" o unión de varios *altepetl*. Por esta vía se introdujo el culto a la Virgen María y a Nuestra Señora del Rosario y los frailes iniciaron a los indígenas como mayordomos.[19] Más adelante, mediante el llamado "sistema de cargos", en estos pueblos se operó la cesión, simultánea o sucesiva, de funciones religiosas y ceremoniales a aquellos que ocupaban cargos civiles, como los de alcalde, regidor o principal. La costumbre de elegir al hombre más rico del pueblo o del barrio como mayordomo —es decir, como máxima autoridad de una cofradía, custodio del santo patrono y patrocinador de la fiesta y el banquete anuales— tuvo una función niveladora de los ingresos con la cual se consumía el excedente de una comunidad y se evitaba que ésta participara del mercado criollo o compitiera con la oligarquía. Con este compromiso, el mayordomo se hacía "perdonar la riqueza". Muchos acababan con su patrimonio cuando llegaba esta gran fiesta titular, pues aparte de la gran emoción y angustia que significaban, las procesiones, misas, danzas, decoraciones florales, fuegos artificiales, trajes, máscaras, música, comida y bebida,[20] se presentaban con derro-

[18] Florescano, *Memoria...*, p. 337.
[19] *Ibid.*, p. 413.
[20] Gibson, *op. cit.*, p. 134.

ches y excesos.[21] El gusto conspicuo u ostentoso servía para que la situación de los grupos selectos se mantuviera y se controlara el apetito de codicia de los más oprimidos. El "sistema de cargos" sirvió también para distribuir desigualmente la estimación y el prestigio. La elección a un cargo (mayordomo, diputado, escribano, fiscal) constituía un honor que, en algunos casos, se otorgaba a los que más se identificaban con la comunidad. Los límites territoriales y socioculturales de esta comunidad, el municipio y la parroquia coincidían.[22] Casi todos los habitantes de un pueblo pertenecían a alguna cofradía y existía un vínculo estrecho entre cofradía, templo y hospital. La comunidad se reunía también para trabajar las tierras del santo, dar servicios de mantenimiento o reparación a edificios religiosos.[23]

A diferencia de las cofradías indígenas, las de los españoles y criollos, generalmente urbanas, tuvieron una mayor autonomía con respecto a la Iglesia. Los miembros de ellas tomaban las decisiones, elegían su propio cuerpo de gobierno y los sacerdotes sólo tenían derecho a voz.[24] No obstante, representaban verdaderas organizaciones aliadas de la monarquía y el clero, a través de las cuales se solidificaban vínculos económicos y de parentesco.[25]

En el caso de las cofradías gremiales, su función civil fue mayor puesto que respondían a intereses laborales, a la pro-

[21] La cofradía del Santísimo Sacramento "tenía celebraciones casi todo el año, cada primer domingo del mes, la fiesta de San José, patrón principal de los indios, y las más importantes festividades franciscanas, como las fiestas de la virgen y San Francisco". La cofradía de la Santa Veracruz

> se encargaba de las grandes celebraciones de semana santa; durante la cuaresma, lunes, miércoles y viernes, sus cofrades hacían disciplina penitencial, muy extendida aun en pueblos en donde no había frailes. La cofradía de Nuestra Señora se encargaba de las misas cantadas todos los sábados, y del canto solemne de la salve por la tarde del mismo día, y diariamente durante la cuaresma. La cofradía de Ánimas generalmente tenía su misa todos los lunes,

Morales, "Pueblos y doctrinas...", p. 792.

[22] Moreno, *op. cit.*, pp. 110, 196-202.

[23] Cuevas, *op. cit.*, pp. 263-264.

[24] Bazarte, *op. cit.*, p. 33.

[25] Las relaciones familiares o matrimoniales de las cofradías de los españoles con los Caballeros de Santiago eran frecuentes. Véase Vargas Ugarte, *Historia...*, p. 103; Medina, *Crónica...*, pp. 238-239; y Cuevas, *op. cit.*, pp. 266-269.

tección de los oficios y al socorro de los cofrades en desgracia o ancianidad. También llegaron a tener sus tierras, propiedades y ahorros. Frecuentemente, todos los miembros de un gremio se instalaban en la misma calle de la ciudad (muy visible en las ciudades de México y Puebla) a fin de que la proximidad propiciara su bienestar comercial y espiritual. Aquí operaban las restricciones de raza y color y el estatuto de limpieza de sangre se utilizaba a discreción, según conviniera.[26] Desde 1619, sobre todo los gremios de los sederos, sastres, jugueteros, gorreros, panaderos y plateros colaboraron en las fiestas de las ciudades según un sistema en el que uno de los veedores, con el apoyo económico de todos los afiliados, voluntariamente asumía las funciones de "mantenedor" o responsable de la fiesta.[27] A partir de 1590, en la medida en que el comercio novohispano se conectó con el circuito mundial del intercambio, el consulado o gremio de los mercaderes profesionales ocupó un lugar destacado. Su centro se ubicaba en la ciudad de México y los comerciantes de otros lugares —Veracruz, Guadalajara, Puebla y Oaxaca— estaban subordinados a éste. Sólo admitía como miembros a aquellos que tenían buena fama,[28] tratos y contratos internacionales (con España, Perú, Guatemala, Filipinas), y a los que eran independientes, a los que invertían más de 2 000 pesos al año en sus negocios, contaban con un caudal económico mayor a 28 000 pesos y no eran minoristas, tenderos o notarios. Al igual que las cofradías eclesiásticas y los gremios de artesanos, tenían una rígida jerarquía interna, pero su función, eminentemente moderna, se orientaba a obtener beneficios económicos, a maximizar las oportunidades de compraventa y a proteger su situación privilegiada.[29]

[26] Véase Manuel Carrera Stampa, *Los gremios mexicanos. La organización gremial en Nueva España 1521-1861*, Iberoamericana de Publicaciones, México, 1954. Un claro ejemplo del funcionamiento de las cofradías gremiales aparece en el estudio sobre los maestros mayores de la ciudad de México, en Martha Fernández, *Arquitectura y gobierno virreinal: los maestros mayores de la ciudad de México: siglo XVII*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1985, p. 62.

[27] Warman, *op. cit.*, p. 106.

[28] Véase Tomás de Mercado, *Suma de tratos...*

[29] Louisa Schell Hoberman, *Mexico's Merchant Elite, 1590-1660: Silver State and Society*, Duke University Press, Durham, North Carolina, 1991, pp. 18-20.

En el Concilio de Trento se acordó volver a la tradición medieval del culto a las reliquias y se sancionó la legitimidad y conveniencia de su uso por parte de la Iglesia, con el fin de contraponerse a las consideraciones protestantes que calificaban estos rituales de irracionales e idolátricos. Como pocos objetos a lo largo de la historia, las reliquias se han constituido en símbolos que concentran poderosas y variadas funciones, y su cuidado y promoción ha estado muchas veces a cargo de cofradías. En distintos momentos del pasado europeo, entre los siglos VI y XII, cuando el gobierno central pasaba por una situación de debilitamiento, "las reliquias fueron apreciadas no sólo a causa de su poder taumatúrgico, sino también por su capacidad para sustituir a la autoridad pública, proteger a la comunidad, determinar el estatus de individuos e iglesias y propiciar la prosperidad económica".[30] Los centros medievales del comercio se habían constituido en tales, gracias a que las excepcionales cualidades curativas y milagrosas de las prestigiosas reliquias atraían a los fieles. Las reliquias motivaban la organización de peregrinaciones ordenadas por cofradías. Con éstas a los centros sagrados llegaban limosnas, ofrendas al templo y comerciantes. La relación entre reliquia, milagro, prestigio, autoridad y mercado está contenida en el centro del culto religioso, que a su vez es el centro del mercado.[31]

La adoración de las cofradías a las reliquias exaltó el poder mágico y misterioso que envolvía a estas organizaciones. Como sabemos, las reliquias pueden ser trozos de tela u objetos que pertenecieron a los santos o que sirvieron para su martirio; también partículas de polvo u otros materiales recolectados en el emplazamiento de sus tumbas, o incluso porciones de sus cuerpos. En todos los casos simbolizan la especial relación de los santos con Dios, comprobada a través de los milagros. La autentificación de sus poderes los otorga la Iglesia por medio de documentos debidamente signados. Pertenecen

[30] Patrick Geary, "Mercancías sagradas: La circulación de las reliquias medievales", en Arjun Appadurai (comp.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, México, 1991, p. 223.

[31] Véase Josef Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, 2 vols., Wissenschaftliche Buchgesellsachaft Darmstadt, Munich, 1971.

a la categoría de las mercancías que son igualmente personas (santos viviendo aún entre los hombres) y cosas cuyo poder sobrenatural despierta el deseo de estar cerca de ellas. Como otras mercancías, las reliquias sufren un proceso de valorización. Son objeto del robo, el obsequio y el intercambio, y su presencia en un templo eleva el valor de éste, de sus cofradías y de la ciudad o lugar donde se encuentra, debido a su atracción comercial, el prestigio social y el aumento de poder que contrae.[32] Como símbolo de subordinación y al mismo tiempo de reconocimiento, los papas le obsequiaron reliquias a los americanos y fue común que cuando llegaban se realizara alguna fiesta o celebración como forma de recalcar su significado sacrificial.

A partir del último tercio del siglo XVI, el fenómeno de recepción y veneración de reliquias por parte de las cofradías cobró un mayor dinamismo en Nueva España. En 1572, los caballeros del ayuntamiento de México otorgaron limosnas para los trabajos de traslado de las reliquias de san Hipólito. Unos años después llegó gran cantidad de reliquias: una espina de la corona de Cristo, una cruz del Lignum Crucis, reliquias de 11 apóstoles y evangelistas, de mártires, confesores y santas. Por ello Gil González Dávila afirmó que se engrandeció la ciudad:

> se podía decir de aquí adelante, lo que San León el Grande de su antigua; y poderosa Roma: Que aunque era muy digna de ser alabada, y cantada; por aver sido señora de las gentes; por la multitud de sus moradores; por la grandeza de sus edificios; la admiración de sus Estatuas, Pirámides, y Colosos; por la fortuna, y pompa de su poder, y riqueza y gloria de su Senado, é Imperio. No tenía que ver con la gloria de tener en sí en preciosas y costosas urnas los Cuerpos de aquellas dos Lumbreras del Firmamento de nuestra Iglesia Catolica: San Pedro y San Pablo.[33]

En 1578, la colocación de las santas reliquias enviadas por el papa Gregorio III a la iglesia de la Compañía de Jesús ameritó la celebración de una gran fiesta el día de Todos los Santos. Este acontecimiento había sido previamente difundido en la ciudad y en todos los lugares del reino, por medio de un cartel

[32] Geary, *op. cit.*, pp. 211-229.
[33] González Dávila, *op. cit.*, vol. I, p. 61.

que se paseó por las calles "con el noble acompañamiento de los diputados y algunos caballeros, de muchos colegios de los seminarios [...] con ricos vestidos y jaeces, al son de trompetas y clarines [...] en un dosel de damasco carmesí con franjas de oro, estuvo puesto algunos días". Se anunciaron los certámenes y los premios que se otorgarían a aquellos que mejor reconocieran los méritos de las piezas.

> El Sr. Virrey mandó venir los caciques de los pueblos comarcanos con sus respectivas insignias y música. Trajeron consigo los santos patronos de sus pueblos [...] Las santas reliquias se condujeron ocultamente de nuestra iglesia a la catedral, de donde debía salir la procesión. Desde ahí hasta nuestro colegio se levantaron cinco arcos triunfales.

Al dejar las sagradas reliquias de san Hipólito "salió una danza de jóvenes vestidos a la antigua mexicana, con mucha seda y hermoso plumaje".[34] Así, la fiesta cumplió su función de otorgarle un sentido a la vida y de cohesionar a la sociedad, en buena medida, al incluir al indígena y sus bailes. Así —sobre todo a través de las danzas— operaron los cultos de sustitución de las costumbres prehispánicas paganas.[35] Así también, las reliquias se revaloraron por haber sido trasladadas a otra comunidad, y se promovió su propaganda, apropiación y veneración.

El *Triunfo de los Santos,* obra de teatro escrita por Pedro de Morales para esta celebración, trata de la persecución romana de la Iglesia católica y su aceptación por Constantino. Los personajes alegóricos que se enfrentan son, por el lado pagano: Gentilidad, Idolatría y Crueldad, y por el lado cristiano: Fe, Esperanza y Caridad. En aquella ocasión, los actores fueron estudiantes de los colegios jesuitas y la obra "causó lágrimas y gran devoción" del público.[36] Era un llamado a que el pueblo abandonara el paganismo, rechazara la herejía y vene-

[34] Cuevas, *op. cit.* (tomado de una descripción de Pedro de Morales), vol. II, pp. 364-367.

[35] Warman, *op. cit.*, p. 100.

[36] José Quiñones Melgoza (est., intr., trad. y notas), "Teatro escolar jesuita del siglo XVI", en *Teatro mexicano. Historia y dramaturgia*, vol. IV, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992, pp. 18-25.

rara las reliquias, pues "Dios ha concedido a México los huesos consagrados". De este modo, la Iglesia "Hizo buscar los huesos consagrados / que la persecución había escondido; / y siendo dignamente venerados, / les dio templo y culto enriquecido".[37]

La nueva caballería

La organización corporativa destinada a las élites americanas fue la orden de caballería. A mediados del siglo XVI, las ciudades —sobre todo México y Puebla— se convirtieron en dinámicos centros del comercio mundial, de producción artesanal, vida cortesana y religiosa, de comunicación y cultura. Los sueños del "caballero andante", que habían alimentado las hazañas de los primeros conquistadores, fueron agonizando. Aunque los frailes seguían atendiendo a más de la cuarta parte de los pueblos y se incrementara la construcción de conventos,[38] los ideales monásticos entraron en decadencia y la utopía misionera fracasó. Entre otras cosas, la desmilitarización de la empresa española y la consecuente concentración de los combates armados en focos geográficamente delimitados —como los de la frontera chichimeca hasta 1585— permitieron sentar las bases de una vida social y política más organizada. En estas condiciones, la corona española y el clero católico impulsaron una "nueva caballería", orientada a garantizar la fe en las autoridades y a participar en una conquista espiritual de distinto cuño.[39]

Sabemos que, a semejanza de la Orden de los Templarios de Jerusalén, a fines del siglo XII se fundaron en España las órdenes de Santiago, Calatrava y Alcántara, integradas por monjes-caballeros provistos de armaduras de hierro y fe, con el fin de combatir a los musulmanes. La de Santiago fue la que

[37] *Ibid.*, p. 38.

[38] Morales, "Pueblos y doctrinas...", p. 785.

[39] Georges Duby plantea que lo que distinguió al caballero no fue su *ordo equestris* sino su capacidad de servir a los estratos superiores y el interés jurídico manifiesto en el siglo XI de establecer una frontera entre el grupo de los caballeros —el sector menos elevado de la aristocracia— y el pueblo. Véase Georges Duby, "Los orígenes de la *caballería*", en *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Siglo XXI, México, 1977, pp. 209-228.

contó con un mayor número de fieles, castillos, tierras, vasallos y encomiendas. El *cursus honorum* de cualquier individuo que aspirara a la distinción social tenía su momento de mayor apogeo en la realización de las pruebas y la toma de los votos solemnes para ingresar a alguna orden, fuera ésta monacal o militar.[40] Mientras la misión de las órdenes religiosas era defender la fe con las Sagradas Escrituras, la de los caballeros era vencer y someter a los infieles con las armas. De esta manera, ambas órdenes debían apoyarse y protegerse entre sí. Con el tiempo, la riqueza de estos organismos aumentó al punto de llegar a competir con la de los reyes.[41] Inflamados por el deseo de acrecentar sus bienes, honor, nobleza y poder, el papel de las órdenes de caballería fue decisivo durante la lucha de Reconquista. Un espíritu aventurero y afán de gloria similares serían, poco más tarde, móviles de la Conquista de América.

Muchos de los antiguos preceptos de las órdenes medievales de caballería se mantuvieron, aunque con adaptaciones, en España y América en los siglos XVI y XVII. Se conservó el sentido del honor y su fundamento en el sistema patrilineal y se quisieron refrendar los valores de la pureza de sangre y el linaje —aunque no tuvieron un éxito total—, así como los ideales de castidad y virginidad, el marianismo y las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) y cardinales (justicia, prudencia, fortaleza y templanza). Estos preceptos se habían conocido y puesto en práctica en España desde la fundación de las órdenes, desde que la caballería había sido reconocida como una institución feudal y cristiana en las *Siete Partidas*, y desde que Ramón Llull —un noble mallorquino y místico español que reclamó la observancia de reglas monacales entre los caballeros defensores de la Tierra Santa— había difundido el código de reglas y obligaciones titulado *Libro de la orden de caballería* en el siglo XIII. Desde entonces se había confirmado el sentido último de la caballería como una institución al servicio de la autoridad y la integración social, sometida al rey o al príncipe y a Dios, pero, simultáneamente, acreedora del reconocimien-

[40] José F. de la Peña, *Oligarquía y propiedad en Nueva España, 1550-1624*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 140.

[41] Leopoldo Martínez Cosío, *Los caballeros de las órdenes militares en México*, Santiago, México, 1946, pp. VII-VIII.

to y el respeto de las comunidades y las altas jerarquías del poder.[42]

El avance de la urbanización en Europa y la atracción ejercida por las cortes monárquicas y eclesiásticas hacia las ciudades modificaron los ideales caballerescos y señoriales fincados en la vida rural y guerrera. A principios del siglo XVI, para la gente de linaje, el comercio seguía siendo un estigma social, sobre todo en las regiones más tradicionalistas, como lo era España. No obstante, ante la crisis de los ingresos señoriales y la recaudación intensiva de los impuestos por parte de los gobiernos centrales, la necesidad de aumentar la rique-

[42] A partir de su fundación, en la época carolingia, los *miles* y, más tarde, los caballeros o guerreros a caballo armados con coraza, recibieron recompensas a cambio de sus servicios, en forma de armas, dinero, exención de impuestos, tierras, buenos matrimonios y protección contra la competencia de los ciudadanos ricos y de los campesinos prósperos. En términos espirituales y materiales, aquellos que defendían la religión católica garantizaban su salvación. Véase Jan Dhondt, *La Alta Edad Media*, Siglo XXI, México, Madrid, Buenos Aires, Bogotá, 1989, p. 229. Desde entonces, estos caballeros se fueron asociando a la posición y reputación de los hombres y los linajes a los que servían, instituyendo un cuerpo que se ennoblecía conforme adquiría posiciones destacadas y conforme tendía lazos familiares y sociales de dependencia con gente distinguida. Así como el caballero honraba al rey, al príncipe y señor de la tierra, éstos tenían la obligación de honrar al caballero por encima de los demás hombres. Keen, *op. cit.*, pp. 48-49. Desde las Cruzadas, la caballería se había presentado como el brazo derecho de la Iglesia militante y del culto mariano. El mismo Llull decía: "Oficio de caballero es mantener y defender la Santa fe católica, por la cual Dios Padre envió a su hijo a tomar carne en la gloriosa Virgen, Nuestra Señora Santa María...", Ramón Llull, *Libro de la orden de caballería*, Alianza, Barcelona, 1986, p. 50. Además, el servicio de la caballería a la nación consistía en pacificar a los hombres inclinándolos al temor —para evitar que unos delinquieran contra otros— y obligándolos a ser leales vasallos del rey o del príncipe. En los caballeros se depositaba una parte de la autoridad; ellos se ganaban el derecho de tener "honor y señorío sobre el pueblo para ordenarlo y defenderlo". "Oficio de caballero —decía Llull— es tener villas y ciudades para mantener la justicia entre las gentes y juntar en un lugar a carpinteros, herreros, zapateros, pañeros, mercaderes y los demás oficios que corresponden al ordenamiento de este mundo y que son necesarios para conservar el cuerpo en sus necesidades", *ibid.*, p. 38. Las empresas y expediciones privadas de conquista habían estado guiadas por todos estos valores y habían requerido el establecimiento de vínculos personales entre sus asociados. Para su realización, los caudillos se habían rodeado de familiares o "criados", componiendo un "círculo de fieles" que le juraban absoluta devoción y lealtad hasta la muerte. Estas dependencias personales se habían acompañado de la formación de lazos sanguíneos, de parentesco y linaje que permitían el paso a la formación de grupos cerrados de autodefensa tipo la *vendetta* corsa. Véase Chevalier, *op. cit.*, pp. 57-58.

za por vías distintas al campo se volvió cada vez más imperiosa.[43] Las familias señoriales se fueron incorporando al comercio y a la manufactura urbanas, aunque conservaron sus propiedades agrícolas que en momentos críticos sustentaron el resto de sus actividades económicas. Al admitir a nuevos miembros, las noblezas se fueron engrosando y abriendo espacios para el servicio militar y administrativo. Al tiempo que se adoptaron otras formas de coacción, otras normas, reglas y conductas, la ciudad se impuso y la vida en contacto directo con la naturaleza se fue convirtiendo en un "resplandor nostálgico".[44]

De acuerdo con escritos producidos en los siglos XVI y XVII, en España y América el asunto de la lealtad al rey conservó especial interés y fue motivo de frecuentes polémicas. Se procuró garantizar los lazos de dependencia de todos los vasallos con el poder universal del rey a través de una legislación y un conjunto de símbolos y representaciones reforzados por la Iglesia y sus políticas. Experiencias pasadas habían cultivado el miedo de la corona al desacato. Bien conocido era que el excesivo crecimiento de la nobleza, el dominio de grandes terratenientes sobre bienes y hombres y el enriquecimiento de mercaderes podían ser motivos para menguar la autoridad central. Pero la sobrevivencia —incluidas la ambición y la codicia de los particulares— requería un margen de libertad que no podía plegarse cabalmente a un rígido sistema jurídico. Por ello, los grados de fidelidad fueron distintos y tuvieron correspondencia con la fuente económica que hacía posible la vida de cada grupo social: las instituciones civiles y eclesiásticas —en el caso de los funcionarios y el clero—, los encargados del comercio y el trabajo productivo en el campo, en las ciudades, las minas y los obrajes.

En el caso de los novohispanos, el descontento de los descendientes de los antiguos conquistadores y primeros pobladores, de los encomenderos y algunos negociantes, nunca puso en entredicho su fidelidad a la Iglesia y al rey. A mediados del siglo XVI, Cervantes de Salazar expresó: "...los mora-

[43] Keen, *op. cit.*, pp. 320-322.
[44] *Ibid.*; Elias, *El proceso...*, pp. 244-253.

dores desta Nueva España, entre los demás vasallos de su Majestad, aunque están muy distantes de su persona real, tienen tanta fidelidad a su rey como si cada uno dellos fuese su particular criado".[45] Y así lo confirmó Luis de Zapata, un caballero cortesano, a fines del mismo siglo: "los reyes quitan á los conquistadores los reinos que han ganado, porque no se los coman y tomen para sí; mas con injustos miedos, siendo ellos fielísimos y leales".[46]

A pesar de que la época de las grandes hazañas conquistadoras había llegado a su fin y de que para el caballero novohispano la dama no era su complemento, "los ideales caballerescos de corte medieval se conservaron en América hasta bien entrado el siglo XVII",[47] como lo prueban las actitudes de servicio de la nobleza y la oligarquía novohispanas, su interés por preservar núcleos masculinos, marianos, exclusivos y cerrados, y su lealtad y compromiso para defender a Dios y el rey. Ser caballero traía consigo múltiples beneficios: se legitimaba la separación del plebeyo, se obtenía honor y prestigio social, se quedaba en posición de contraer un buen matrimonio, de desempeñar cargos públicos de alto rango, de participar en las fiestas reales y torneos públicos y —en Europa, porque en América no se logró— de gozar de fueros y exenciones de impuestos.[48] También contraía altas responsabilidades, pues —como subrayó Gerónimo de Mendieta, algo que caería después en el olvido— los más nobles tenían mayor obligación de ayudar a los miserables y afligidos, quitar y deshacer agravios y defender a los destituidos de favores.[49]

En los tres siglos de colonia, en Nueva España se tienen registrados alrededor de 630 caballeros representantes de las más ilustres familias. Por la devoción al apóstol, el menor ri-

[45] Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, 3 vols., Hause y Ment, Madrid, 1914-1936, p. 205.

[46] Luis de Zapata, "Miscelánea", en *Memorial histórico español: Colección de documentos, opúsculos y antigüedades*, t. XI, Imprenta Nacional, Madrid, 1859, p. 303.

[47] Weckmann, *op. cit.*, p. 176; Chevalier, *op. cit.*, pp. 51-52.

[48] Guillermo Lohmann Villena, *Los americanos en las órdenes nobiliarias (1529-1900)*, 2 vols., Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid, 1947, vol. I, p. XVII.

[49] Mendieta, *op. cit.*, p. 530.

gor de sus estatutos y por estar consagrada a premiar méritos militares, la Orden de Santiago, al igual que en España, fue la mayor, con 426 caballeros. Le siguió la Orden de Calatrava con 121, la de Alcántara con 66, la de Montesa con seis, y a la de Malta —que inició sus actividades hasta mediados del siglo XVII— pertenecieron 11.[50] Nunca recibieron en sus filas a los indios, excepto la Orden de Santiago, que aceptó a algún descendiente de Moctezuma.[51] El periodo de 1571 a 1621 se distinguió por un discreto pero continuado aumento de caballeros al principio y un franco incremento al final, a pesar de las disposiciones de Felipe III en 1610 de no dar más hábitos por ser la cantidad ya exorbitante.[52]

Sin alterar demasiado su forma medieval, a fines del siglo XVI la composición de las órdenes novohispanas sufrió algunos cambios relacionados con el proceso de mercantilización y flujo de dinero. La codicia de oro y plata, móvil central de los primeros conquistadores, era uno de los antecedentes de la separación de estas congregaciones de los más puros ideales caballerescos. La codicia proseguía, pero ahora la corona hacía grandes esfuerzos burocráticos para sujetarla a ordenamientos más racionales, a fin de evitar la sobreexplotación de los indios y las fugas en las contribuciones y para crear un núcleo de fieles servidores comprometidos efectivamente con la monarquía. De conformidad con la tradición, la garantía de la protección real debía recaer en el grupo selecto constituido por la nobleza. El reconocimiento jurídico de la hidalguía, antesala de la toma de hábitos de los caballeros nobles, desde un punto de vista teórico, no debía generar numerosos conflictos en América. En los *Establecimientos y definiciones* no existía discriminación entre los nacidos en Indias y en la metrópoli. Ambos tipos de aspirantes podían cumplir con el requisito de disfrutar de tierras, contar con riqueza acumulada, probar su legitimidad, pureza de sangre u oriundez (declaraciones de testigos e identificación de casas solariegas, escudo de armas, goces de nobleza, actos distintivos, capillas propias y enterramientos).[53]

[50] Martínez Cosío, *op. cit.*
[51] Weckmann, *op. cit.*, vol. I, p. 192.
[52] Lohmann, *op. cit.*, vol. I, pp. LXXI-LXXII.
[53] *Ibid.*, p. XLVIII. En el último tratado de la caballería aplicado a las Indias,

Sin embargo, en la práctica alguna falta o mancha se interponía para dejar en claro tanto los intentos americanos de burla como el menosprecio español. Todo caballero español, antes de tomar el hábito y recibir la insignia que lo distinguiría de por vida, debía realizar un servicio militar de varios meses o hasta un año en la Armada o en galeras. Para que esto fuera efectivo entre los de ultramar, debía elaborarse una jurisdicción particular, lo cual podría avivar los ánimos levantiscos que caracterizaban a los americanos con aspiraciones nobles. Entonces, la estrategia de la corona fue no otorgarles privilegios y requerirles las mismas contribuciones que al resto de los súbditos.[54] La respuesta de los novohispanos fue el resentimiento y su resistencia para contribuir al sustento económico de los batallones y otros órganos de defensa españoles como la Armada de Barlovento.

Baltasar de Obregón, primo del poeta Francisco de Terrazas, representó un ejemplo de los últimos criollos nobles en compartir los ideales de la caballería medieval, aunque un cierto espíritu científico empezó a despuntar en sus conceptos acerca de la naturaleza física y humana. Lanzado a la conquista con sueños de grandeza, Obregón participó en una expedición a la entonces misteriosa California. Posteriormente acompañó a Francisco de Ibarra en su incursión por el norte de Nueva Galicia. En 1584, Obregón le escribió a Felipe II lo siguiente: "Obligación es de caballeros e hijosdalgo y personas nobles servir a nuestra alteza y su real Corona en la defensión de nuestra santa fe católica y sus reinos, vasallos y señoríos..."[55] En su obra, la *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*, reprobó la codicia que imperaba entre los de su clase, se presentó como un caballero noble, fiel sucesor de los defensores del Imperio español; pero también como un moderno racionalista capaz de acercarse a la realidad empírica, de dar un "verdadero testi-

el de Vargas Machuca de 1599, se señaló que el esforzado caballero debía ser un "buen cristiano, linajudo, liberal en dádivas, arrojado y diligente". Simpson, *Muchos...*, p. 176.

[54] Lohmann, *op. cit.*, pp. XXXIII-XXXIV.

[55] Baltasar de Obregón, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España escrita por el conquistador en el año de 1584*, Porrúa, México, 1988, p. XXIII.

monio"[56] y de organizar con precisión sus descripciones. El escrito es un informe acerca de las características de las poblaciones y provincias que descubrió durante su expedición. Con ello buscó contribuir a la expansión de los dominios católicos y reales y a la unidad de los pueblos dispersos y su integración al nuevo proyecto social.[57] A diferencia de otros compañeros que se habían quedado a poblar las villas por ellos fundadas, a Obregón le interesó narrar una historia, desarrollar una investigación científica y desempeñarse como un militar moderno. Con la ciencia y las letras, decía, "se resisten, vencen y desbaratan los pérfidos enemigos de nuestra santa fe católica [...] Con el ejercicio y ejecución de la milicia es la justicia temida, estimada y respetada".[58]

La pérdida de los espacios de actuación de la caballería como un cuerpo armado, el fin de sus acciones bélicas y del servicio militar de los encomenderos estaban promoviendo, en esa época, una modernización de los cuerpos de defensa. Sin embargo, no fue hasta el virreinato del marqués de Cerralbo, en la segunda década del siglo XVII, cuando en la ciudad de México se organizó un batallón de infantería con 12 compañías de 120 hombres cada una, "comandadas por otros tantos capitanes, personajes ricos, en su mayor parte criollos, nobles y poseedores de mayorazgos, aunque algunos eran opulentos mercaderes",[59] pagados con el derecho de lanzas o impuesto que se tomaba de la nobleza.[60] Para entonces, García de Palacio decía, "contra la común opinión", que en Indias "ya se sabe todo lo necesario al Arte militar, así las partes, sujeto y esencia que deben tener los oficiales de la guerra, como la ordinata de los escuadrones, y su buena administración, municiones, e instrumentos, su uso y otras muchas curiosidades necesarias en la Milicia, para buenos y diversos efectos".[61]

Otro cambio operado, quizá por la misma ausencia de los hechos de armas y seguramente por la nueva política contra-

[56] *Ibid.*, p. 4.
[57] *Ibid.*, pp. 205-213.
[58] *Ibid.*, p. 241.
[59] Chevallier, *op. cit.*, p. 365.
[60] Weckmann, *op. cit.*, vol. I, p. 119.
[61] Diego García de Palacio, *Diálogos militares*, Cultura Hispánica, Madrid, 1944, p. 9.

rreformista, fue la adopción de una forma civil de defensa del catolicismo y del Imperio frente al paganismo y la herejía, consistente en el apoyo a *De propaganda fide* y en el estudio y cultivo de las letras y las profesiones. Así como las nuevas órdenes religiosas se volcaron a defender y difundir el marianismo, el Evangelio y la vida de los santos, y a demandar la lealtad de los fieles a la Iglesia y a la corona, así también los modernos caballeros, con pocas posibilidades de asistir a los hechos de armas y con una incipiente afición a la sabiduría y a la vida urbana, conservaron los antiguos ritos y la exclusividad de las órdenes. Esto quedó claramente establecido en la Universidad, donde —como se dijo antes— los caballeros formaron sus corporaciones, se juraron fidelidad, honraron a la Madre del Hijo de Dios y adquirieron —impregnados del ceremonial adecuado— sus títulos de distinción.[62] De este modo, al momento de tomar los votos solemnes sostenían que la Virgen María había sido concebida sin pecado original y juraban: "en esta verdad y por honra de la Santísima Virgen, con la ayuda de Dios Omnipotente, viviré y moriré".[63] Como había empezado a ser costumbre, en 1595 en Guadalupe, para dar la bienvenida al virrey conde de Monterrey, se reunieron los más ilustres caballeros de la ciudad, los cuales, divididos en dos bandos, escenificaron una batalla entre turcos y cruzados al estilo medieval.[64]

Desde las maneras más conscientes y analizadas, hasta las más improvisadas y ridículas, el deseo de convertirse en un caballero fue común entre los novohispanos. Con una mirada inglesa y denotando cierta severidad, Thomas Gage cuenta cómo los caballeros de Chiapas siempre se jactaban de proceder en línea recta de casas de duques de España o de los primeros conquistadores de América, aunque

> en sus modales y conversación de payaso parecen rudos y groseros como patanes, y no manifiestan ni aun asomos de sentido común ni entendimiento por la mayor parte. Los principales de la ciudad conservan los nombres magníficos de Cortés, Solís, Velas-

[62] Véase Elías Trabulse, "La educación y la Universidad", en *Historia general de México*, vol. VI, Salvat, México, 1978.
[63] Weckmann, *op. cit.*, vol. I, p. 192.
[64] Warman, *op. cit.*, p. 97.

co, Toledo, Cerna y Mendoza: Todos los criollos de Chiapas son arrogantes y presuntuosos como si la más noble sangre madrileña corriera por sus venas.[65]

Muy necesitados de encontrar una posición de rango similar a la de los europeos —añade Gage—, a menudo comparan el Nuevo con el Viejo Mundo, sus comidas, sus costumbres y mujeres. Muy necesitados del reconocimiento público y atenidos al qué dirán, simulan darse una vida de nobles cuando en realidad la llevan como burdos labradores. "No los mueve la más leve inclinación a las armas —sigue reprobando Gage—, y por más que digan que desearían ver la España, ninguno de ellos se atrevería a pasar la mar, porque les parece que no hay en el mundo cosa mejor que dormir tranquilamente en su cama".[66]

Las aspiraciones de nobleza

Desde los tiempos medievales, en el mundo cristiano se había insistido en que la superioridad de la monarquía, del alto clero y la nobleza radicaba en su cercanía a Dios. Por esta razón, en estos estados quedaba consumado el más excelso nivel de perfectibilidad y pureza al cual se podía aspirar en un mundo condenado a la imperfección y la impureza. Las funciones esenciales de la nobleza eran defender al rey y garantizar su autoridad, imponiendo la lealtad de sus subordinados. A diferencia de la gente común, la nobleza enseñaba al exterior el modelo de conducta social a seguir, consistente en dominar las pasiones y los instintos mediante el control del cuerpo y el uso de la razón y en traducir este dominio en modales y maneras cortesanas y caballerescas. Los fundamentos de estos comportamientos radicaban en el cultivo de la virtud, la exaltación del honor, la justicia, la moderación y la sabiduría.[67] A partir del siglo XIII, además de todas estas cualidades, para formar parte de la nobleza empezó a requerirse la posesión de cierta riqueza y un especial estilo de vida. Para el siglo XVI, el

[65] Gage, *op. cit.*, p. 322.
[66] *Ibid.*, p. 324.
[67] Véase Llull, *op. cit.*

dinero y el dominio de un patrimonio terminaron siendo indispensables. Como bien lo hizo ver Cervantes poco más tarde en *El Quijote*, en la medida en que se instauró una nueva nobleza cortesana y absolutista, los preceptos de tipo caballeresco fueron agonizando. En América, este proceso estuvo cargado de tensiones que procuraron ser orientadas por los gobiernos virreinales a través de políticas centralistas, autoritarias y contrarreformistas.

Para la historiografía novohispana, la represión del levantamiento encabezado por Martín Cortés en 1568 ha simbolizado el fin de la primera nobleza criolla. En aquella ocasión, los beneméritos habían aprovechado el debilitamiento económico producido por las guerras de las monarquías de Carlos V y Felipe II. También habían aprovechado la muerte del virrey Velasco y la timidez de la Audiencia de México para imponer su autoridad por encima de sus pretensiones, dirigidas a ocupar puestos de poder por la vía violenta. Ante tal desacato, Felipe II había respondido con dureza. Después del sacrificio público de los hermanos Ávila, del severo castigo a los sospechosos y la amenaza de adoptar futuras represalias, los hijos de los conquistadores —como bien lo ejemplificó Suárez de Peralta— optaron por someterse, llevar una vida cómoda y jurar fidelidad al rey.[68]

La corte ocupó un lugar de primer orden en la sociedad novohispana como transmisora de las conductas y maneras civilizadas de la aristocracia europea y como modelo de imitación colectiva. Los oidores de las audiencias sobresalían del común de la gente y conformaban un verdadero consejo de nobles que, por la creencia en su cercanía al rey, alimentaban su *esprit de corps*. Por la cantidad de puestos de prestigio que designaban, por el número de subalternos de los que podían disponer y por ser las instancias de apelación que dispensaban la justicia real, en las audiencias se concentraba un poder casi absoluto. En Indias, estos organismos tenían funciones judiciales más amplias que en España y estaban dotados de mayores facultades administrativas, políticas y militares.[69]

[68] Simpson, *Muchos...*, pp. 138-145.
[69] Weckmann, *op. cit.*, vol. II, p. 569.

Siguiendo el boato y la etiqueta de la corte de Borgoña, a principios del siglo XVII la vida cortesana mexicana había incorporado usos incluso más ostentosos y espléndidos que la de Madrid. Los virreyes y sus más cercanos allegados habían extendido el gusto por la exaltación de las formas simbólicas expresadas en la emblemática y los escudos de armas. Asimismo, continuaban e incluso acentuaban, a partir de 1590, la celebración de banquetes, cacerías, representaciones, días de campo y otras fiestas suntuosas como las preparadas para la llegada de los virreyes.[70] Los ideales caballerescos habían sido trasladados al ámbito regulado y moderado de la corte. Para descargar las emociones contenidas, espectáculos de representación como los torneos, los juegos de cañas y el toreo se impulsaban con más entusiasmo; también las torturas y ejecuciones públicas ordenadas por la Inquisición. De este modo, la nobleza novohispana mostraba rasgos comunes con esa nobleza andaluza —mitad rural y mitad urbana— aficionada a la equitación y a los toros.[71]

No obstante su dependencia de la metrópoli, los restos y emisarios de otras culturas impusieron la paulatina diferenciación de las colonias americanas y la metrópoli, y la progresiva construcción de un sistema propio de relaciones sociales y afectivas.[72] Para la década de 1590, aunque la población había disminuido dramáticamente, su distribución con respecto a los centros productivos era mejor, se contaba con técnicas más modernas y con métodos de trabajo intensivos. En estas condiciones, los espacios para la formación de nuevos grupos sociales se ampliaron. En tal proceso destacó el surgimiento de una oligarquía compuesta por propietarios de minas, haciendas, cultivos de exportación, obrajes y, sobre todo, por comerciantes de tratos y contratos internacionales. Muchos de estos hombres aspiraron a complementar su privilegiada posición económica con una vida noble. De esta forma lo manifestaron en los libros y las cartas que escribieron.[73] Uno

[70] Suárez de Peralta, *op. cit.*, p. 161; Paz, *Sor Juana...*, p. 43; Weckmann, *op. cit.*, pp. 569-572.
[71] *Ibid.*, p. 371.
[72] Elias, *El proceso...*, p. 81.
[73] Véase Otte, *op. cit.*

de los conflictos centrales de la oligarquía se debatió entre "querer ser" y "poder ser" noble. El afán de nobleza estaba dirigido por la firme creencia en que la pertenencia a este sector tradicional, exclusivo, refinado, poderoso y "libre" era el camino hacia el público reconocimiento de los más preciados valores humanos —la pureza, el honor, la fama, el prestigio, el linaje, la sabiduría— y significaba el acercamiento al modelo de vida "civilizada" creado por la nobleza europea, depositaria y líder de comportamientos sociales adecuados, que rechazaba las formas simples de conducta por considerarlas más cercanas a la animalidad. Así lo habían dejado planteado Erasmo y algunos de sus contemporáneos en ese elogio de los usos y las costumbres cotidianas modernas, en esa alabanza a la *civilité*[74] que quedaría sedimentada en la Europa mediterránea. En América, el deseo de participar en este movimiento civilizatorio se expresó en la adopción de los fundamentos de la cultura europea como alternativa para borrar lo que se calificaba como el pasado salvaje del indígena y el conquistador, para borrar las idolatrías, los sacrificios humanos, la belicosidad, las desviaciones sexuales, los toscos modales, la ignorancia, el rudo lenguaje. En "Sumaria relación...", Fernando de Alva Ixtlilxóchitl —el noble indígena descendiente de monarcas acolhuas y mexicas— dejó constancia de las coincidentes valoraciones en torno a la moral y los modales refinados de los toltecas, texcocanos y chichimecas "civilizados" y de los europeos. Afirmó: "Los más políticos y cortesanos en su lengua con mucha elegancia y retórica cuando hablan, y su hablar es honesto y comedido sin ademanes, son los tezcucanos aculhuas, porque cada cosa la hablan con el mismo sentido que la razón requiere, distinguiendo cada cosa en su lugar".[75]

La existencia —o el deseo de existencia— de una estratificación y jerarquización náhuatl análoga a la europea preparó a los novohispanos a aceptar un sistema universal y único de relaciones sociales basado en la obediencia y el servicio a Dios y al rey.[76] En las culturas mesoamericanas de la época clásica se proclamaba el origen divino de las familias nobles,

[74] Elias, *El proceso...*, p. 81.
[75] Alva Ixtlilxóchitl, "Sumaria relación...", p. 307.
[76] Véase Gruzinski, *Painting...*, p. 86.

su sabiduría y destrezas para la guerra y el gobierno. El culto a la legitimidad dinástica se transmitía a través de los mitos, al igual que la creencia de que los mortales habían nacido "para nutrir, honrar y reverenciar a los dioses y sus representantes en la tierra".[77] Poco se sabe acerca de las reglas de pertenencia y sucesión de la nobleza náhuatl; lo que sí parece cierto es que la parte femenina tenía un papel central, pues la herencia y descendencia era bilateral.[78] Entre tantos otros, en los trabajos de Alva Ixtlilxóchitl se rinde homenaje a las monarquías indígenas y se remarca la alta estima en que los caballeros y nobles servidores de los reyes tenían los valores de la pureza, la legitimidad, la honra, el linaje, la fama, el prestigio y la sabiduría.[79] De Nezahualcóyotl, Ixtlilxóchitl afirma que "fue el mayor y más poderoso de cuantos hubo en esta tierra, y el más sabio, recto y justiciero, que por sublimarle después de haberle dicho, que su fama llegaba hasta lo más alto de los cielos, y su nombre todas las naciones le alababan y se humillaban a él, le dicen luego, eres monarca chichimécatl".[80]

En la extensa obra del franciscano Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, se ponen en evidencia las triquiñuelas de los novohispanos para probar su origen noble.[81] En estos textos, Torquemada hizo un llamado a la nobleza para defender su legítima ascendencia y no "decaer" de ella, esto es, no permitir el ingreso de dudosos y lisonjeros. El origen de la nobleza lo ubica en el momento en que se eligió a "un varón bueno y justo y más sabio y prudente que los demás, para que presidiese en su república y comunidad, premiase a los virtuosos, defendiese a los pequeños y castigase a los malos. De aquí nació este nombre, *Nobilis*, noble, que quiere decir casi más notable y excelente que los otros de el pueblo en las virtudes".[82] Al señalar que la organización social y las leyes indígenas habían sido lógicas, razonables y casi perfectas, Torquemada identificó —en un acto de transferen-

[77] Florescano, *Memoria...*, véase cap. I y pp. 74-75.
[78] James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest*, Stanford University Press, California, 1992, p. 102.
[79] Véase Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, pp. 274-275, 391-393.
[80] *Ibid.*, p. 290.
[81] Torquemada, *op. cit.*, vol. I, p. XIX.
[82] *Ibid.*, vol. IV, p. 28.

cia— a la monarquía indiana con la española, como fundamento de posibilidad para la estructuración del nuevo orden americano. Este tipo de transferencias también puede observarse en la *Historia de las Indias...* de Diego Durán, cuando, no obstante el claro señalamiento de la elección de los reyes a través de un consejo de ancianos, describió la coronación de Chimalpopoca[83] y las nobles sucesiones de Acamapich o de Vitzilivitl *(sic)*.[84] Asimismo, el peso que tenía el valor de la nobleza aparece en la *Crónica Mexicayotl*, de Alvarado Tezozómoc, elaborada con la intención de aclarar quiénes fueron los que compusieron la nobleza indígena, quiénes sus descendientes y reivindicar, por este camino, los linajes, la sangre y el color de los antiguos mexicanos.[85]

Pero en esa época en Nueva España, al igual que en España, el ingreso a la nobleza dependió cada vez más de la riqueza acumulada que de la prueba de pureza de sangre y linaje. Quizá por ello Baltasar Dorantes de Carranza, con afán de conservar la exclusividad, defendió la idea de una nobleza de casta "cerrada" e insistió en que para ser noble eran necesarias, además de la riqueza, otras cualidades como la pureza de sangre, un reconocido linaje y un pasado en el cual se contaran acciones heroicas y virtuosas.[86] Algún criollo, sin dudar de las elevadas cualidades y sabiduría de los novohispanos, decía: "Ay de este asunto Cathalogos no pequeños en los Authores que han escrito —Varones Ilustres de Indias—, donde se podrá ver el tamaño destos Heroes..."[87] Dorantes de Carranza recomendaba a la corona darle mercedes en igual grado a los conquistadores y sus descendientes como fórmulas para recibir de ellos el servicio de asentar, poblar y acabar de pacificar la tierra.[88] Y a los otros, a aquellos oficiales, mineros, mercaderes y hombres "ricos en rentas y haciendas" que no alcanza-

[83] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Imprenta de J. M. Andrade y Escalante, México, 1867, p. 62.

[84] *Ibid.*, pp. 46-56.

[85] Fernando de Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992, pp. 5-8 y 82.

[86] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 262.

[87] Medina, *op. cit.*, p. 239.

[88] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 260.

ban a probar su noble ascendiente, aconsejaba tenerlos satisfechos otorgándoles cargos públicos de menor jerarquía, como interpretazgos, tenentazgos y alguacilazgos.[89] En esto coincidía García de Palacio al indicar que sólo "se podrá llamar noble, el que entrambas noblezas abarcare": la de sangre y de virtud.[90]

A fines del siglo XVI, algunos inmigrantes a Indias les pedían a sus parientes que trajeran sus cartas ejecutorias de hidalguía, cuando las tuvieran, debido a la necesidad de distanciarse de los plebeyos y ganar beneficios en el trato y la fortuna: desempeñar cargos honoríficos, ocupar asiento en los estrados de las audiencias, resultar elegidos alcaldes, pertenecer a cofradías exclusivas para hijosdalgo (como las del Santísimo Sacramento), intervenir en las fiestas reales, tomar parte en los juegos de cañas y torneos públicos para poder convertirse en caballeros y calzar la espuela de oro.[91]

En esos tiempos, numerosos escritos más ilustraron las aspiraciones de nobleza. Uno de ellos está impreso en la relación del poeta y presbítero secular del Arzobispado de México, Arias de Villalobos, cuando, en 1623, la ciudad de México juró obediencia a Felipe IV, con motivo de su ascenso al trono español. Según la descripción de Arias de Villalobos, a este acto de jura y alzamiento del pendón en honor al rey asistieron, en orden jerárquico: el cuerpo virreinal y eclesiástico, la nobleza novohispana —dispuesta conforme a sus linajes— y el pueblo "en tumulto, muchedumbre y confusión", es decir, sin orden ni concierto. La ceremonia —según el propio escritor— estuvo cubierta por el lujo, la ostentación y los ornatos y "sacó lágrimas copiosas de gozo y pena, por el vivo y por el muerto". La intención de este acto organizado por la nobleza fue:

[89] La presión que ejercieron los criollos adinerados para acceder a la nobleza puede explicar el tipo de promesas que a mediados del siglo XVII les hizo el irlandés, luterano y medio trastornado Guillén de Lampart con el fin de recibir su ayuda para hacerse virrey y liberar a Nueva España: eliminación de tributos y pechos, liberalización de los asientos, otorgamiento de títulos y honores, etc. Véase José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, Fuente Cultura, México, 1952, pp. 259-260.

[90] García de Palacio, *op. cit.*, p. 37.

[91] Lohmann, *op. cit.*, pp. XVI y XX.

> Alzar las repúblicas pendones, en nombre de sus reyes, ceremonia de la obediencia y vasallaje que les deben, recibiéndolos por absolutos señores, costumbre es goda, heredada de nuestros mayores y más antiguos españoles; que, conformándose con las leyes del Fuero Juzgo, llaman al acto de esta solemnidad: Alzar Rey [...] Este acto continuaron nuestros ancianos, al antiquísimo Fuero de Sobrarve, alzando a los reyes en persona, por muchos siglos; mas como creciesen en reinos y señoríos, y no a todos pudiesen presentarse a ser jurados, tuvieron por equivalentes sus pendones reales, representadores de sus personas mismas, con las armas de linaje y Estado, para hacerlos presentes a sus pueblos más remotos, y para que en ellos también conservasen el uso envejecido de alzar reyes.[92]

En 1570, 0.5% de la población total novohispana estaba compuesta por españoles peninsulares y americanos. A mediados del siglo XVII ésta había aumentado a 10% y para el siglo XVIII era de 20%. Según una encuesta realizada por la Inquisición, en 1592, en la ciudad de México había 4 163 vecinos españoles con casas y familias. Para 1595 éstos sumaban 5 000, cifra que multiplicada por ocho (esposas, hijos y criados) ascendía a cerca de 40 000. En Puebla eran 14 400, en Veracruz 8 050, en Oaxaca 5 600, en Valladolid 3 160 y en Guadalajara 1 850.[93] De esta población, la mayor parte habitaba en esas casas que, según decía el cronista Hernando Ojeda en 1608, eran "lindísimas, grandes y espaciosas", de cal y canto, con patios, corredores y corrales.[94] La nobleza novohispana descendiente de los primeros 1 326 reconocidos conquistadores y nobles peninsulares,[95] así como la nobleza indígena, descendiente de los grandes señores principales y caciques mexicanos, sufrieron un fuerte embate en este periodo. De los 480 encomenderos que había en 1560, en 1642 sólo quedaban 140.[96]

[92] Arias de Villalobos, "Canto intitulado Mercurio" y "México en 1623", en Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la Historia de México*, vol. XII, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, México, 1907, p. 170.

[93] Georges Baudot, "La population des villes du Mexique en 1595 selon une enquête de l'Inquisition", *Caravelle*, Toulouse, 1981, núm. 37, pp. 5-18.

[94] Citado por Francisco de la Maza, *La ciudad de México en el siglo XVII*, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Educación Pública, México, 1985, p. 59.

[95] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 100.

[96] Israel, *Razas...*, pp. 87-88.

En 1604 —indica Dorantes de Carranza— había 934 personas en 196 casas de conquistadores: 109 hijos, 65 yernos, 479 nietos y 85 bisnietos. Quedaban pocos herederos legítimos. Muchos descendientes habían regresado a España. Otros habían muerto en las guerras. Algunos se habían ido a poblar diversas provincias y hubo quienes desaparecieron por los agravios de los gobernantes.[97]

Según Gil González Dávila, en 1644 había en la ciudad de México 68 familias nobles: los Alvarado, Aguilar, Bocanegra, Carvajal, Cortés, Cano, Coronado, Cervantes, Dorantes, Mota, Moctezuma, Mercado, Oñate, Pinelo, Peralta, Solís, Sandoval, Saavedra, Vázquez de Tapia, Velasco, Zapata.[98] Todas ellas tenían fortunas consolidadas, valiosos inmuebles como estancias, haciendas y casas, y algunos de sus miembros detentaban puestos en el gobierno como regidores o alcaldes. Estas familias eran el resultado de la mezcla de unos cuantos beneméritos, antiguos pobladores convertidos en propietarios de tierras, grandes comerciantes, mineros, prestamistas y funcionarios del gobierno. Su patrimonio se había formado, precisamente, en el periodo de crisis y recomposición, en estrecha complicidad con los funcionarios reales, virreinales y eclesiásticos o con el abierto apoyo de éstos. La política española de centralización del poder político y burocrático había favorecido este proceso.

A pesar de las continuas disposiciones que prohibían a los oidores y a otros funcionarios de la audiencia y de la administración central trabar parentelas e intereses en Nueva España, la costumbre de corresponder algún favor, servicio o protección con retribuciones, recompensas o botines seguía siendo muy usual. La mayor parte de los mayorazgos se había obtenido a través del favoritismo, el contubernio o las prebendas concedidas por miembros de los cabildos y funcionarios reales —sobre todo de la real hacienda— a sus familiares y a su clientela.

En contra de la concentración del poder depositada en manos de altos funcionarios virreinales advenedizos, los

[97] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 234.
[98] Gil González Dávila, *Teatro eclesiástico...*, vol. I, pp. 23-24.

criollos desataron una intensa lucha que se orientó, en buena parte, a deteriorar su fama, ese valor humano que Tomás de Mercado calificaba como uno de los más elevados. En este sentido, Gómez de Cervantes afirmaba que en las audiencias había mucha corrupción, nepotismo y abuso, y que estas instituciones se habían aprovechado de la pobreza de los descendientes de los conquistadores, les habían sacado el otorgamiento de sus mercedes de tierras, estancias o molinos y se las habían dado a sus criados.[99] Los funcionarios contestaban en el mismo tono y la guerra de discursos se animaba.

Con los cambios en las formas de tenencia de la tierra, el desarrollo de la minería, los cultivos intensivos, la ganadería, los obrajes, el incremento de relaciones de dinero y el comercio exterior, un grupo heterogéneo, compuesto por gente proveniente de diversos orígenes étnicos, regiones y situaciones económicas, empezó a desarrollar actividades de tipo burgués: negocios lucrativos, acumulación e inversión de ganancias, participación en actividades financieras. Sus empresas no se contrapusieron al estilo noble de vida, pues, entre cosas, como ha señalado Johan Huizinga: "Todas las formas superiores de la vida burguesa, en la Edad Moderna descansan en la imitación de las formas nobles de la vida".[100]

Aparte del reducido número de familias selectas y reconocidas como parte de la nobleza novohispana, la burguesía en ascenso ejerció presión con el fin de que su honorabilidad fuera reconocida plenamente, sin que esto afectara su libertad de acción y movimiento empresarial. El problema de la incorporación de la oligarquía novohispana a la nobleza produjo una de las más controvertidas polémicas en esta etapa. De hecho, la corona procuró reducir al mínimo la concesión de títulos a sus colonos. Sin embargo, para éstos, alcanzar una posición noble significaba, además de la distinción de su alejamiento, poder y prestigio con respecto a las masas populares, el disfrute de una situación que fácilmente se traducía en beneficios pecuniarios. La presión de los adinerados y la estrechez económica del Imperio dieron por resultado que finalmente se

[99] Gómez de Cervantes, *op. cit.*, pp. 123-124.
[100] Huizinga, *El otoño...*, p. 134.

vendieran títulos y que fueran surgiendo dudosos escudos de armas, como los de la llamada "nobleza de la plata": el marqués de Aguayo, el marqués de Mal Paso, el marqués de Vivanco, el marqués de Jaral o los condes de Santiago Calimaya.[101]

En este periodo, funcionarios reales, virreinales y eclesiásticos —entre los cuales habría que descontar a los que viajaban de España a las colonias en pasajeras misiones oficiales— conformaron una oligarquía al arraigarse y traer a sus familiares y sirvientes, darles algún empleo y entregarse a la tarea de "civilizar a los bárbaros e infieles". A este grupo se sumaron los antiguos pobladores, incluidos los ex encomenderos que realizaban actividades productivas, comerciales y financieras lo suficientemente rentables como para ir incrementando su patrimonio.

En una época en que la Iglesia católica ponía en el centro de la recomposición social al matrimonio y la familia, las relaciones de parentesco adquirieron una función de primer orden para la creación y reproducción de los capitales. Para el ascenso o mantenimiento de una posición social digna, los vínculos matrimoniales, además de comprometer a los cónyuges en la defensa de los principios contrarreformistas de cohesión social, significaron la conservación y el posible acrecentamiento del linaje y del dinero. Las cartas de los emigrantes a Indias, redactadas durante este periodo, muestran con bastante claridad las ligas familiares, serviles y legales que se hallaban detrás de los tratos y contratos.[102]

A pesar de las resistencias de la corona a la institucionalización de los mayorazgos en América, hacia 1622 ya existían alrededor de 50. A través de una licencia real para su fundación, la posesión del mayorazgo significaba la perpetuación de los bienes de una familia y la posibilidad de heredarlos —al modo de las dinastías reales— al primogénito varón. La intención endogámica de esta vinculación civil y su sucesión era mantener intacta la unidad territorial, la administración y el gobierno del mayorazgo. Su origen, también medieval, evocaba la defensa organizada de los feudos y las vinculaciones

[101] Simpson, *Muchos...*, p. 150.
[102] Véase Otte, *op. cit.*

de propiedades raíces eclesiásticas.[103] Excepto algunos mayorazgos que conservaron las primitivas encomiendas y los hijos o nietos de sus originales beneficiarios, la mayor parte de ellos se constituyeron y multiplicaron a fines del siglo XVI y principios del XVII en México, Puebla, Veracruz, Querétaro, Oaxaca, Valladolid, Guadalajara y las minas del Norte, constituyendo así el origen de los latifundios, de grandes poblados y aun de pequeñas ciudades (Patos o General Cepeda, Parras, Río Grande, Valparaíso, etc.). Muchos de ellos fueron "verdaderos estados" o "pequeños reinos" (como el caso del mayorazgo de San Miguel de Aguayo en Coahuila, o el de Ciénega de Mata en Aguascalientes), con su pueblo y casa principal en el centro, su ejército de jinetes, un cinturón de haciendas y poblados tributarios alrededor, sus ríos, lagunas y montañas.[104] Poseer un mayorazgo significaba, además del reconocimiento real simbolizado en los títulos y blasones, contar con la seguridad de la renta que proporcionaban la explotación de las tierras y ganados, los bienes inmuebles, las deudas a favor, los esclavos, las joyas y otros objetos. Pero, en contrapartida, poseer un mayorazgo implicaba llevar una vida costosa que requería elevados gastos en lujos, ceremonias, dotes, pleitos, juegos y manutención de allegados.[105]

Como en el caso de los mayorazgos, en la formación de la oligarquía el binomio linaje-dinero estuvo sujeto a un proceso mediado políticamente. La avidez de dinero tenía su origen en el deseo de alcanzar honor y poder y estas posiciones sólo podían ser oficialmente otorgadas por el rey a los de reconocido linaje o servicio. Como se ha dicho, durante el siglo XVII el progresivo deterioro de la real hacienda española

[103] John Frederick Schwaller, *Origins of Church Wealth in Mexico. Ecclesiastical Revenues and Church Finances, 1523-1600*, University of New Mexico, Albuquerque, 1985, p. 14; Guillermo Fernández de Recas, *Mayorazgos de la Nueva España*, Instituto Bibliográfico Mexicano, México, 1965, pp. XII-XVII.

[104] Florescano, *Origen...*, p. 56. Algunos de los mayorazgos constituidos en el periodo de 1570 a 1630 fueron: el de Diego de Ibarra, Rodrigo Río de la Loza, San Miguel de Aguayo, Cuevas, Alcázar, Larios, Guerrero Dávila Moctezuma, Albornoz Legaspi, Peredo Suárez y Moreno Monroy. Véanse sus composiciones en Fernández de Recas, *op. cit.*; Romano, *op. cit.*, pp. 150-151; Chevalier, *op. cit.*, p. 363.

[105] Véase Florescano, *Origen...*, pp. 56-58; De la Peña, *op. cit.*, pp. 219-233.

aumentó la concesión de títulos nobiliarios. Sin embargo, en Nueva España sólo dos familias emparentadas con peninsulares —los Pérez Bocanegra y los Altamirano Velasco— se vieron favorecidas con ellos.[106] Pese a éstos y otros menoscabos metropolitanos, la oligarquía novohispana mantuvo su lealtad a la corona aunque según un ideario ambivalente que consistió, por una parte, en conferirle a las mercancías un valor supeditado a su función simbólica de sello medieval (tierras, sirvientes, blasones, caballos) y, por otra parte, en ejercer presión para ocupar cargos políticos y administrativos con los cuales vigilar sus bienes, incrementarlos y modernizar sus actividades económicas.[107]

La ciudad como espacio de distinción

Como parte de la recomposición social, la ciudad de México se transformó en una ciudad moderna. Este proceso tuvo correspondencia con el paulatino abandono de la idea rural de los conquistadores y del ideal monástico de los primeros evangelizadores y colonizadores; y con el surgimiento de otros centros urbanos y el crecimiento de los previamente establecidos (Mérida, Oaxaca, Guadalajara y Puebla). La ciudad de México, en especial, enfrentó el reto de concentrar, jerarquizar y distribuir los saberes y los poderes; organizar la producción y el intercambio de las mercancías; y recibir y atenuar las tensiones y los conflictos sociales en un clima complejo y plural. Tuvo que adaptarse a las nuevas exigencias de la circulación de las mercancías y de las políticas del poder burocrático y eclesiástico contrarreformistas; debió hacerle frente al viejo conflicto de la pretendida separación de la población española e indígena; además, se vio forzada a emprender un conjunto de cambios acordes con una población inmigrante interesada en satisfacer nuevos y muy diversos intereses y deseos.

[106] De la Peña, *op. cit.*, pp. 181-182.

[107] Otro medio de ennoblecimiento era, como apuntó Gaspar de Villarroel, el servicio a Dios: "es la dignidad pontificia tan bien vista y tan acatada, queda el sujeto tan ennoblecido, que los rayos de su calidad pueden subir a que un padre oscuro tenga luz por él, y aunque sea villano, no ha de pagar pecho el que fué tan dichoso que tuvo un hijo obispo", Villarroel, *op. cit.*, p. 147.

La población indígena ocupaba un espacio que había sido invadido por otros grupos étnicos: españoles, mestizos, mulatos y negros. Una parte de los miembros de estos grupos se dedicaba al ocio, la vagancia, el juego, a alimentar rumores, a transgredir las leyes o a disfrutar de sus privilegios. También los indígenas habían invadido el espacio español, empleándose como sirvientes en las casas de los nobles o en comercios y otros establecimientos.[108] Las parroquias eran de los pocos lugares que todavía se atenían a la separación entre españoles e indios.[109] Las autoridades civiles y eclesiásticas habían puesto cada vez menos atención en la educación indígena y más en el uso de su fuerza de trabajo para cubrir las necesidades de los contratistas y los servicios de edificación urbana. Para esa época, el gobierno indígena había perdido su original injerencia en el comercio y, en general, en la vida económica de la ciudad. No obstante, San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco se conservaban como parcialidades de la ciudad total, con sus barrios, sus largas discordias, sus gobernadores y sus cabildos indígenas separados del orden urbano, aunque estrechamente relacionados con el "común". Los barrios de las parcialidades constituían una contundente evocación del medio rural y del poder indígena, al insistir en la preservación de los lazos comunitarios y al demandar el respeto de sus tradiciones: la elección de los mayordomos de sus cofradías, la realización de sus cíclicas fiestas, la adopción de sus santos patronos.[110]

La presencia de las parcialidades coexistió con la conservación del centro de la ciudad antigua como el suelo sagrado o el espacio simbólico de la autoridad que antes había sido ocupado por las altas jerarquías. Tenochtitlan había significado, para los aztecas, la réplica de la fundación primigenia del cosmos, el lugar de la exaltación de la guerra consagrada por

[108] Edmundo O'Gorman, *Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México*, Cvltvra, México, 1938, pp. 21-22; *Advertencias generales que los virreyes dejaron a sus sucesores para el gobierno de Nueva España, 1590-1604*, "Del conde de Monterrey al conde de Montesclaros", pp. 77-78, José Porrúa e Hijos, México, 1956.

[109] Maza, *La ciudad...*, p. 56.

[110] Andrés Lira, *Comunidades...*, pp. 15-37; Charles Gibson, *op. cit.*, pp. 378-404.

el sacrificio humano. A la llegada de los españoles, la Nueva Jerusalén, como la habían bautizado los frailes, era "una metrópoli cosmopolita y un centro receptor de múltiples tradiciones".[111] Ahí se instalaría la corte virreinal y la representación pontificia con sus ostentosos aparatos ornamentales, sus modas y sus maneras de comportamiento que procurarían dejar constancia de su exclusividad, de su alejamiento del vulgar trajín y de su lealtad al boato europeo. Paulatinamente, este centro del poder jurídico, político y espiritual empezó a verse rodeado de una nobleza en permanente crecimiento y de una oligarquía urbana, agraria y minera, cuya sobrevivencia y aspiraciones nobiliarias dependían de las buenas relaciones que sostuviera con las autoridades centrales y de la explotación de los pobres. Con una fuente de ingresos proveniente en parte de los negocios regionales, las élites tomaron la capital como su principal ámbito de socialización.[112] Ésta se conformó en el espacio ideal para el fortalecimiento de los vínculos de sangre y linaje, para las rivalidades entre las familias y, al mismo tiempo, para acoger a los desarraigados y solitarios y a los múltiples regatones que con su intermediación les quitaban a los indios la posibilidad de vender sus productos.[113]

Los contrastes propios de toda ciudad se hicieron presentes en la de México. Frente a la corte y tras las mulas cargadas de plata llevadas a la Casa de Moneda, se fueron concentrando las ambiciones de los desheredados, parte de los cuales formaban una bola de léperos, rateros y alborotadores que a principios del siglo XVII visitaban cerca de 1 500 pulquerías.[114] Junto al gran mercado, con sus muchos cacahuateros y otros vendedores de alimentos, sus artesanías y artículos de lujo, se asentaron los limosneros, las prostitutas, los trabajadores de distintos oficios y profesiones y los criados. En un intento por borrar los conflictos que significaban la amenaza latente de echar por tierra el plan contrarreformista de unificación y la exigencia de moderar las pasiones individuales y socializar

[111] Florescano, *Memoria...*, p. 246.
[112] O'Gorman, *Reflexiones...*, pp. 16-17; Chevalier, *op. cit.*, pp. 222 y 376.
[113] Florescano, *Origen...*, p. 99.
[114] Simpson, *Muchos...*, p. 155.

las colectivas, en este periodo el modelo de vida impuesto procuró estar sólidamente afianzado en el orden. A este modelo, configurado de acuerdo con prototipos ibéricos, le fue conveniente el ya existente trazo reticular urbano, al cual se añadió una arquitectura de estilo manierista, promovida por la corte virreinal, los cabildos catedralicios, los cabildos civiles y los grupos selectos. Este arte, que inicialmente contrastó con lo rústico y medieval, para principios del siglo XVII quedó plenamente incorporado al paisaje urbano al desaparecer las residencias fortificadas y al aumentar la construcción de muchos edificios.[115]

El arte manierista acompañó el proceso de la crisis y la recomposición sociales. Como ha señalado Jorge Alberto Manrique, se afianzó y difundió hacia 1570-1580 y sobrevivió hasta 1640-1650. Fue un arte libresco, de manuales y tratados, culto, refinado, urbano y secular, que tuvo correspondencia con los nuevos valores, actitudes y comportamientos criollos: con su afán de ennoblecimiento, con su inclinación al fausto y la majestuosidad y con sus sentimientos de ambigüedad y vacío existencial.[116] Si bien se alimentó de las técnicas y formulismos europeos, el manierismo pasó "de la preocupación por aplicar con cuidado las normas establecidas a la preocupación por encontrar nuevas salidas, nuevas soluciones".[117] En aquel entonces se inició el levantamiento de las grandes catedrales que terminarían siendo barrocas (Mérida, 1563; Guadalajara, 1571; México, 1573; Puebla, 1575).[118] Con ellas y otras obras religiosas y civiles ubicadas dentro de la traza urbana —como conventos, parroquias, hospitales y casas palaciegas de las familias de la oligarquía— parecía que la sociedad buscaba su autorrepresentación y quería simbolizar el comienzo de una nueva época: la del triunfo de la sociedad cortesana y la Iglesia católica reformada, pero también la del protagonismo de los comerciantes criollos, quienes

[115] Manrique, *Manierismo...*, p. 19; *El arte novohispano...*, p. 1352; Georges Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 84.

[116] Manrique, *Manierismo...*, p. 16.

[117] Manrique, "Del barroco...", p. 695.

[118] Manrique, *Manierismo...*, p. 52.

con su dinero o capital acumulados contribuían a la modificación de la fisonomía urbana al edificar en lotes vacíos y embellecer las estructuras arquitectónicas ya existentes. Además de constituir una distinción social y satisfacer un deseo de esteticismo, los bienes raíces empezaron a ser una inversión segura para civiles y eclesiásticos. La burguesía en ascenso necesitaba almacenes, oficinas, tiendas para venta al menudeo y espacios para los aprendices y artesanos que empleaba. Estas y otras habitaciones, así como hipotecas y censos, eran controlados por un reducido número de rentistas, incluida la Iglesia.[119] Solamente los franciscanos, en la provincia del Santo Evangelio (México), tenían alrededor de 90 casas, entre las cuales 66 eran monasterios.[120]

En el libro ya citado, *Suma de tratos y contratos*, publicado en 1569 y dedicado con un afán moralizante y ordenador al Consulado de Mercaderes de Sevilla, el dominico Tomás de Mercado afirmó que hacia los años sesenta del siglo XVI el mayor capital novohispano se concentraba en manos de unos pocos mercaderes que generalmente habitaban en la ciudad de México, lugar que tenía la más alta población y era tanto el centro de la administración civil y eclesiástica como el gran recipiendario, reexpedidor y consumidor de mercancías y afluente monetario. La ciudad constituía un centro de atracción, pues "los caballeros por codicia o necesidad de dinero han bajado, ya que no a tratar, a emparentar con tratantes, y los mercaderes con apetito de nobleza e hidalguía han tratado de subir, estableciendo y fundando buenos mayorazgos".[121] La ciudad de México retenía alrededor de 50% de la población y, por lo mismo, consumía la mayor parte de los granos y carnes. El auge de los centros mineros con su producción de plata; la revolución agrícola con sus cambios en la propiedad, sus nuevas técnicas y sus cultivos de exportación; el vigor manufacturero

[119] Hoberman, *op. cit.*, pp. 139-143. Esta autora menciona algunos de los nombres de los grandes propietarios de bienes raíces: Martín Bribiesca Roldán, Baltasar Rodríguez de los Ríos, Francisco de la Torre, Francisco Medina Reynoso, Gonzalo Gutiérrez Gil y Juan Luis Rivera. Éstos también tenían propiedades en las provincias, sobre todo en Puebla, Veracruz y San Luis Potosí.

[120] Baltasar de Medina, *op. cit.*, p. XXII; Torquemada, *op. cit.*, vol. I, p. 116.

[121] Tomás de Mercado, *op. cit.*, p. 63.

y artesanal; la desintegración de las comunidades indígenas y el arribo de nueva población libre y esclava procedente de otros continentes o regiones, abrieron el camino para la conversión del mercado urbano en un dinámico centro de producción, comercialización, localización y contratación de mano de obra, que debía ofrecer garantías de permanencia, seguridad y efectividad. Todo esto se dio, con excepción de ciertos periodos en que las constantes inundaciones abatían en extremo y dejaban incomunicada a la ciudad. El agua que traían consigo anualmente las torrenciales lluvias no había podido controlarse, a pesar de los intentos virreinales desde 1555 por instalar sistemas efectivos de desagüe. Entre 1627 y 1630, numerosos edificios civiles y eclesiásticos del centro tuvieron que ser abandonados debido a los fuertes aguaceros que dejaron anegada a la ciudad. Las calles se convirtieron en canales por los que sólo podían circular canoas. Los barrios de indios casi desaparecieron; los alimentos embodegados y sobre todo los granos se perdieron; la hambruna aumentó y las epidemias volvieron a proliferar. Muchos vecinos cambiaron sus residencias a Tacubaya, Coyoacán y San Agustín de las Cuevas (Tlalpan). Por todos estos motivos, las ciudades de Puebla, Querétaro y Antequera (Oaxaca) recibieron un considerable éxodo de familias.[122]

La urbe puso a los criollos en comunicación, les dio posibilidades de canalizar sus inquietudes y de distinguirse del "común". La ciudad asumió el papel de protectora o "madre de provincias y reinos" —como dijo Torquemada—, acogiendo a un grupo antes disperso y desorientado. El criollo fue el inventor del mito de la nueva ciudad de México, de la "grandeza mexicana" como la llamó Bernardo de Balbuena, la "octava maravilla" como la calificó Cervantes de Salazar o la "muy noble" como la anunció Arias de Villalobos. La intención del mito fue dejar constancia de esta grandiosa, definitiva y eterna fundación en una forma capaz de superar las antiguas crónicas o descripciones. Por ello, unánimemente, el mito admitió un sinnúmero de superlativos y reconoció que México había

[122] Rubio Mañé, *op. cit.*, pp. 47-99; véase Richard Everett Boyer, *La gran inundación. Vida y sociedad en México (1629-1638)*, Secretaría de Educación Pública, México, 1975.

tomado el lugar de Tenochtitlan, otra gran urbe, también rica, poderosa y opulenta pero regida por el demonio y el pecado. Aquélla era una Babilonia idolátrica, llena de maldades, errores, confusión y oscuridad. Ésta era discípula de Cristo, enseñadora de verdades donde campeaban los rayos de luz y el resplandor de la doctrina católica y cristiana. "Entonces andaba e iba donde quería, según la voluntad de un idólatra que la regía con leyes bárbaras y tiránicas, ahora está dilatada y regida de príncipes cristianos que la gobiernan con leyes ajustadas a la de Dios".[123] Como sostuvo Eugenio de Salazar en su *Descripción de la laguna de México en tiempos del grande Moctezuma*, la abundancia y riqueza de Tenochtitlan habían justificado y le habían dado el tono a la construcción de la nueva ciudad:

> A donde en plata y oro y rica pluma
> Juntaba de tributos largo cuento;
> Do se sacrificaba grande suma
> De gente humana con rigor sangriento;
> aquella ciudad grande que él tenía
> Por la cabeza de su Monarquía.[124]

Sacrificios y sangre habían sido ingredientes indispensables en la química del mito fundacional porque "si en aquel tiempo gentílico allí eran sacrificados cuerpos de hombres al demonio —añadía Torquemada—, ahora es ofrecida en hostia aplacable la carne y sangre de Jesucristo, por la redempción de los hombres".[125] Si bien la consumación de la Conquista había borrado los restos de la actividad de Satanás, indudablemente Dios había sido el primer motor de la decisión y en esta singular elección divina había quedado estampado el selecto destino, la trascendencia única de este reino. Cervantes de Salazar advertía: "Lo comenzado promete cosas mucho mayores y más bellas; y si no me equivoco, cuando esté acabada será una obra verdaderamente magnífica, de tanto mérito y

[123] Torquemada, *op. cit.*, vol. I, p. 415.

[124] Eugenio de Salazar de Alarcón, "Silva de poesía", en Bartolomé José Gallardo, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, Madrid, t. IV, 1889, pp. 326-398.

[125] Torquemada, *op. cit.*, vol. I, p. 415.

fama, que con toda justicia podrá contarse por la octava maravilla del mundo, añadiéndola a las siete tan celebradas por historiadores y poetas".[126] Así lo asumió también Francisco Bramón —capellán, conciliario y criollo novohispano— en su obra de teatro *Auto del triunfo de la Virgen y gozo mexicano* (1620), cuando hizo que el personaje alegórico llamado Reino Mexicano celebrara la fundación en el momento en que María triunfó sobre Pecado. En correspondencia con los valores contrarreformistas, en esta pieza teatral Reino le agradece a Dios haber elegido a este pueblo y se ufana del prometedor futuro que pende de la purificación de su renacimiento. Las alusiones al mundo prehispánico y las danzas que acompañaban al relato mostraban el éxito de la cristiandad sobre la idolatría y la utilización de elementos indígenas como estrategia de cohesión social:

> Ciudad fundada en carbúnclo
> es también que su pureza
> en la oscura noche dio
> de su nueva luz la nuestra.
> Y más que es el nombre propio,
> el ser y así quiere que se divulgue por el mundo,
> por Dios es en ella,
> de donde saco que siempre estuvo de gracia llena.[127]

La riqueza y virtudes de la capital fueron componentes imprescindibles de su exaltación. Una y otra vez las exposiciones se detuvieron en la abundancia y variedad:

> Y así, que México muestre
> de su cifra las riquezas;
> haga alarde de su gozo,
> y de su gloria, reseña;
> que convoque sus provincias,
> y que todos le obedezcan;
> que en Dios abrasen su pecho,

[126] Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 56.

[127] Humberto Maldonado Macías (est. intr. y notas), *La teatralidad criolla del siglo XVII*, en *Teatro mexicano. Historia y dramaturgia*, vol. VIII, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992, p. 68.

cuanto más en él le tenga.
No es mucho, pues de su celo
es esta la mejor prenda,
siendo erario de virtudes,
que más que otro las enseña.[128]

Vázquez de Espinosa afirmó:

> es de las mejores y mayores del mundo, de excelente temple [...] maravilloso cielo y sanos aires [...] viene a ser uno de los lugares más abundantes y regalados del mundo [...] con la abundancia que hay de todo, no se carece de cosa en esta famosa ciudad [...] qué multitud de tiendas y qué ordenadas, cuán provistas de valiosas mercaderías, qué concurso de forasteros, de compradores y de vendedores. Y luego cuánta gente a caballo, y qué murmullo de la muchedumbre de tratantes.[129]

Francisco Hernández aseguró:

> Los frutos del estío, tanto indígenas como los de nosotros, se sirven en las mesas casi durante todo el discurso del año porque abundan. Apenas hay en el orbe una ciudad que por la copia de los alimentos (para no hablar del oro, de las piedras preciosas y de la plata), y por la abundancia de los mercados y del suelo pueda ser comparada a México.[130]

Cervantes de Salazar concluyó: "Con razón se puede afirmar haberse juntado aquí cuanto hay de notable en el mundo entero".[131] Bernardo de Balbuena (1605) también atribuyó su riqueza y grandeza a su variedad, contraste y diferencias: "De varia traza y varios movimientos / varias figuras, rostros y semblantes, / de hombres varios; de varios sentimientos..."[132]

A diferencia del viajero Champlain, cuya alabanza a la ciudad se limitaba a sus edificios y buenas tiendas y cuyo elogio

[128] *Ibid.*

[129] Antonio Vázquez de Espinosa, *Descripción de Nueva España en el siglo XVII*, Patria, México, 1944, pp. 117-119.

[130] Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España*, Madrid, 1986, pp. 96-97. (Historia 16.)

[131] Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 44.

[132] Balbuena, *op. cit.*, p. 70.

de Nueva España se dirigía a su flora, su fauna, sus ríos y tierras,[133] Balbuena incluía a los ciudadanos:

> monstruos en perfección de habilidades,
> y en letras humanas y divinas
> eternos rastreadores de verdades.[134]
> Todos en gusto y en quietud
> dichosa siguen pasos y oficios voluntarios,
> habiendo mil para cualquier cosa.[135]
> ¡Oh pueblo ilustre y rico, en quien se pierde
> el deseo de más mundo, que es muy justo
> que el que éste goza de otro no se acuerde![136]

¿Una revolución económica?

El proceso de recomposición social formó parte de la radical transformación de las relaciones económicas ocurrida entre 1590 y 1630. Durante estas cuatro décadas, Nueva España vivió una época de autosuficiencia productiva que le permitió a los novohispanos distanciarse de la metrópoli y ver surgir sus propios intereses. Entre 1617 y 1627 la oligarquía novohispana consolidó plenamente sus capitales.

En esta fase de la historia, la Carrera de Indias sufrió notables modificaciones al descender el intercambio de mercancías entre Sevilla y América. Esto afectó a las economías andaluza y castellana, pero no a las de Nueva España y Perú, cuyas producciones de plata y oro crecieron y permitieron el

[133] Dice: "It is impossible to see or desire a more beautiful country than this Kingdom of New Spain" [Es imposible ver o desear una nación más bella que este Reino de Nueva España], Samuel Champlain, *Narrative of a Voyage to the West Indies and Mexico in the Years 1599-1602*, Burt Franklin, Nueva York, 1964, pp. 22-25. Con la alabanza a la ciudad, los criollos nobles recordaban los paseos por Jamaica y la Alameda, sus visitas sabatinas a Chapultepec, los banquetes que daban los virreyes, las fiestas de toros y las carreras de caballos. Como elogio de los que tenían la suerte de disfrutar del ocio y la diversión afirmaban: "no pensaban en más de sus caballos y halcones, en cómo dar gusto al virrey, y ellos en honrar su ciudad con estas fiestas y regozijos" y no se acordaban de rebelión alguna. Suárez de Peralta, *op. cit.*, pp. 161, 162.

[134] Balbuena, *op. cit.*, p. 86.

[135] *Ibid.*, p. 81.

[136] *Ibid.*, p. 76.

despunte de actividades industriales y agrícolas relacionadas con el mercado interno[137] y más autónomas del Imperio.[138] Entre 1591 y 1620 navegaron más barcos con mayor peso y tesoro que antes de 1590 o después de 1630. Así, Nueva España le quitó el liderazgo comercial a Perú y ocupó uno de los núcleos del circuito del comercio mundial; pues la actividad trasatlántica circuló por un corredor que, en un intenso ir y venir, abarcó desde los puertos de Sevilla y Cádiz (cruzaba por el Atlántico y el Mar Caribe, arribaba al puerto de Veracruz, hacía una parada forzosa en Puebla y salía de Nueva España por Acapulco) hasta Manila, Cantón y Amoy. Otro corredor se dirigió hacia Centroamérica y Sudamérica: Guatemala, Guayaquil y, principalmente, Lima. Además de las poblaciones locales, a estos negocios se fueron sumando portugueses, franceses, ingleses, alemanes, flamencos, genoveses, florentinos, corsos, milaneses, napolitanos y otros miembros de naciones que empezaron a aprovechar los recursos americanos más que los españoles. A fines del siglo XVI, las potencias marítimas noreuropeas reemplazaron la supremacía española y, con la acción de los corsarios y el contrabando, colocaron en América diversas mercancías, como esclavos, ropa fina y muebles.[139] En esa misma época, las inversiones directas, los préstamos de capitales y cuantiosos créditos destinados al tráfico de los altos volúmenes requeridos por el comercio oceánico afianzaron las relaciones entre comerciantes y mineros de la plata.[140] Asimismo, los tratos con Filipinas significaron el amasamiento de grandes fortunas.[141]

La disminución de la población indígena no parecía haber erosionado la producción minera. A partir de 1546, año en que

[137] La plata y el oro alcanzan su más elevada producción entre 1591 y 1600 (42 693 471 pesos) y entre 1611 y 1620 aumenta aún más (53 646 127 pesos). Hoberman, *op. cit.*, p. 15; Elliott, *España...*, pp. 280-281.

[138] Jonathan Israel, "México y la 'crisis general' del siglo XVII", en Enrique Florescano *et al.*, *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 130-135.

[139] Véase Pierre Chaunú, *Sevilla y América, siglos XVI y XVII*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1983; Vicente Sierra, *Los jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispanoamérica, siglos XVII y XVIII*, Padilla y Contreras, Buenos Aires, 1944, p. 83; Tenenti, *op. cit.*, pp. 278, 316.

[140] Mota y Escobar, *Descripción...*, pp. 139-147.

[141] *Advertencias...*, "De Villamanrique a Velasco".

empezaron a explotarse las minas de Zacatecas, se sucedieron un conjunto de descubrimientos de nuevos minerales (Guanajuato, Real del Monte, Pachuca, Taxco, Sultepec, Cuautla, San Luis, Durango, Fresnillo, Parral, Chalchihuites). Con ello se desarrollaron diversas zonas agrícolas, sobre todo en el Bajío y Michoacán. Zacatecas fue el mayor polo de atracción por su capacidad productiva. De ésta al centro y del centro al norte, se abrieron caminos, distritos de distribución y se impulsaron centros urbanos que se beneficiaron con la demanda de la población minera y recibieron parte de sus capitales. Durante toda la segunda mitad del siglo XVI y las tres primeras décadas del siglo XVII, Zacatecas mantuvo e incluso aumentó su prosperidad económica. En parte, esta situación fue favorecida por la introducción del sistema de repartimiento y la extensión del trabajo remunerado, medidas que permitieron la creación de una fuerza laboral permanente, semipermanente o más fácil de atraer. La actividad minera fue un estímulo esencial para el comercio interprovincial, para los asentamientos del norte y la creación de mercados para la venta de productos locales. Regatones y acaparadores de artículos como el maíz y la sal para el beneficio de la plata aprovecharon los nuevos caminos.[142] La población española y criolla de las minas del norte fue provisional en muchos casos. A pesar de invertir grandes sumas de dinero, después de haber reproducido sus capitales, frecuentemente abandonó los minerales para establecerse en las haciendas, estancias o en las ciudades de México y Puebla.[143] Hacia 1570, la extracción y tratamiento de la plata había incluido una avanzada tecnología. Lo más importante eran sus posibilidades de amalgamamiento utilizando el mercurio. En la década de los ochenta del siglo XVI, ante la orden dictada por el virrey Villamanrique para cobrar los depósitos y rezagos de azogue que los particulares le debían a la corona, los mineros pobres tu-

[142] Hoberman, *op. cit.*, p. 71; P. J. Bakewell, *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas 1546-1700*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 1976, p. 305; David A. Brading, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 23-29.

[143] Mota y Escobar, *Descripción...*, pp. 139-147.

vieron que cerrar sus minas permitiendo que la producción se concentrara en manos de unos pocos empresarios ricos que poseían las de mayor ley y que, gracias al uso del mercurio, sacaban más plata. Sin embargo, conforme avanzó el siglo XVII, los mineros tuvieron que usar más mercurio para producir la misma cantidad de plata hasta que, después de 1632, la extracción se redujo.[144] No obstante, el crédito respaldado con plata había activado la economía novohispana. La Casa de Moneda era controlada por un grupo selecto de burócratas y mercaderes que formaban parte de la oligarquía. Este grupo determinaba la cantidad y calidad de la moneda, decidía la proporción del circulante, evadía impuestos y adulteraba la moneda. De aquí surgieron también grandes fortunas.[145]

Las familias extensas, que constituyeron empresas de oficios y profesiones múltiples, participaron en dos tendencias básicas. Alrededor de la mitad encontró el secreto de la formación y mantenimiento de sus capitales en la diversificación de las inversiones y fuentes de ingreso a través de una especie de división familiar del trabajo (profesionistas civiles y eclesiásticos, propietarios urbanos y rurales, comerciantes y transportistas). Entre otras cosas, la entrada de algún hijo o nieto a la Iglesia era una señal de éxito, dado el nivel de aceptación social que esto traía consigo. Otras familias, en lugar de reproducir sus ganancias, al dejarse deslumbrar por el lujo y la buena vida, reprodujeron sus deudas y, para la tercera generación, quedaron arruinadas.[146] No obstante, el espíritu de empresa y la aparición de ciertas conductas económicas burguesas parecen indicar un primer destello de modernidad capitalista en Nueva España, a pesar de que las tradiciones medievales unas veces se convirtieron en obstáculos para la transformación, pero otras veces se adaptaron a las nuevas exigencias. Éste fue el caso de algunos comerciantes cuyo tiempo de dedicación al comercio fue sólo el necesario para obtener un cargo público o bienes inmuebles que garantizaran su noble subsistencia por el resto de la vida. En ocasiones, esta deserción del oficio obedecía a la tradicional creencia

[144] *Advertencias...*, "De Villamanrique a Velasco", pp. 20-21.
[145] Hoberman, *op. cit.*, p. 93.
[146] *Ibid.*, pp. 261-262.

de lo poco prestigioso que resultaba sostener tratos comerciales menores.[147] Juan de Solórzano Pereira, el fiscal del Consejo de Indias, en su *Política indiana*, marcaba una distinción entre los comerciantes que se exponían a viajes y peligros y aquellos que vendían al menudeo en sus casas o tiendas. Sostenía que a los primeros la corona debía permitirles gozar de las inmunidades y privilegios que traía consigo la nobleza, pues de no hacerlo así los extranjeros se aprovecharían de los negocios, en detrimento de España.[148]

Entre la gran variedad de mercancías que arribaron a Nueva España los artículos suntuarios provocaron la excitación de los adinerados. Estos productos se vinculaban al lenguaje cortesano y noble que le concedía al lujo y la moda un lugar de importancia vital, sobre todo entre la población urbana. Según Bernardo de Balbuena, en el mercado de la ciudad de México se podían encontrar artículos exóticos, como especias, sedas, coral, incienso, piedras preciosas, marfil y ébano[149] y se mantenía la importación de armas, cuchillería, cristal, papel, libros, vino, harina, aceite, herramientas, semillas y animales domésticos y para pie de cría.[150] Cada vez se exportaba más plata, cacao, grana cochinilla, paños de lana, corambres y pieles de vaca, cabra y oveja.[151] Ante la escasez de mano de obra no calificada, la trata de esclavos se convirtió en una de las especialidades del comercio de larga distancia y se establecieron redes de intercambio mundial dominadas, en casos importantes, por judíos conversos y portugueses. Éstos vendían esclavos a crédito en Filipinas, Sudamérica y el Caribe, en su mayor parte procedentes de Angola. También aprovechaban sus contactos internacionales para vender ganado y otros productos, como el cacao. Entonces, tenían deudores o deudas en lugares alejados.[152]

El crecimiento de la demanda de objetos de lujo, adornos y

[147] De la Peña, *op. cit.*, p. 234.
[148] Solórzano Pereira, *op. cit.*, vol. II, p. 209.
[149] Balbuena, *op. cit.*, p. 77.
[150] José Luis Martínez, *op. cit.*, pp. 146-149.
[151] Gómez de Cervantes, *op. cit.*, pp. 94-96; *Advertencias...*, p. 65.
[152] Antonio García de León, conferencia sobre el puerto de Veracruz en los siglos XVII y XVIII, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, 26 de enero de 1994.

ostentación fue básico para la expansión de la producción de otros sectores de la economía. Cubrió una necesidad de distinción y prestigio sociales y fue indicador de la incapacidad de un sector de los novohispanos para generar más capitales e invertirlos productivamente. Una parte de los metales preciosos extraídos se conservaron para hacerlos circular internamente, para fabricar objetos ornamentales para las casas privadas, para adornar las iglesias y financiar nuevas inversiones mineras.[153] En tanto simbolizaban instrumentos del poder y para el novohispano eran signos externos de su relación con Dios y el rey, la utilización de los objetos de lujo requería la adopción de modales particulares y de ciertos conocimientos y habilidades. Sólo el adecuado saber traía consigo un adecuado consumo.[154] En este periodo, la moda empezó a ganar terreno e impulsó la imitación de los nuevos poderes contrarreformistas al crear una notable tensión entre lo cotidiano y lo excepcional, lo superfluo y lo necesario, lo local y lo externo.[155]

Como un primer paso en el camino para superar la violencia interna y avanzar hacia el estado de "perfección", la oligarquía novohispana se instaló en el mundo del lujo y la ostentación que se abría con la nueva vida social.[156] La ornamentación y el refinamiento constituyeron uno de los intentos más visibles empleados por el clero y los criollos para ennoblecerse, sacralizarse y superar su condición de atraso con respecto a la metrópoli.[157] Los objetos de alto prestigio desempeñaron un papel fundamental para la demostración pública de la justicia de la división comunitaria y la estratificación social existentes. En las residencias se podían ver los lienzos de Flandes, las alfombras de la India, los escritorios alemanes, las sedas, los brocados, terciopelos, porcelanas, imágenes, armas y biombos de China y Japón, y las tapice-

[153] Bakwell, *op. cit.*, pp. 311-324.

[154] Véase Braudel, *Civilización...*, vol. I, pp. 148-150, 261-285; Appadurai, *op. cit.*, pp. 27-65.

[155] Manrique, "Artificios del arte. Estudios de algunos relieves barrocos mexicanos", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1962, núm. 31, p. 30.

[156] Véase Jankelevitch, *op. cit.*, p. 149.

[157] Alberro, *Del gachupín...*, p. 179.

rías de Bruselas. A un lado de la casa, destacaban las colgaduras castellanas de damasco para los caballos, los jaeces bordados, los estribos de plata, las carrozas de guadamecíes. Los propietarios de huertas de "recreación", que tomaban estas propiedades para su descanso y para abastecerse de frutas y verduras, también introdujeron costosas mercancías al medio rural para adornar sus caballos y sus carrozas, para acrecentar sus ajuares, joyas, platería y vajillas.[158]

Como se ha señalado antes, desde las epidemias de 1545-1547 y las reformas tributarias, se registraba un proceso de monetarización de la economía que no eliminaba los trueques ni los pagos en especie, pero sí coadyuvaba a la generalización de la entrega de contribuciones en dinero. Éstas eran extraídas cada vez menos de la población indígena y más de las empresas de la oligarquía.[159] El deseo de vivir con magnificencia, las colaboraciones para las obras pías, los pleitos para hacerse de tierras, el surgimiento de la hacienda y de otras modificaciones en las formas de tenencia de la tierra, el primer avance del trabajo remunerado, la activación de los centros mineros y los obrajes, el impulso de una artesanía más organizada, profesionalizada y autónoma y el establecimiento de largas y variadas cadenas de hombres y mercancías hicieron del dinero un recurso cada vez más necesario. El dinero había sido acumulado principalmente por tres grupos: los beneficiarios del usufructo de alguna encomienda, los prestamistas a corto plazo y las compañías o sociedades civiles y religiosas. Ahora estos recursos eran invertidos en empresas mineras, en obrajes y propiedades agrícolas y ganaderas. Sin embargo, como en esos tiempos el virrey, los capitanes generales y las audiencias disfrutaban de derechos para reasignar las encomiendas vacantes, éstas empezaron a ser entregadas a sus familiares, allegados o criados, junto con otras concesiones o mercedes de tierras, como estancias, molinos, ingenios y caballerías. De este modo, el acaparamiento de las mejores tierras y el desarrollo empresarial siguieron un curso estrechamente ligado al poder político.

[158] De la Peña, *op. cit.*, pp. 133 y 161; Hoberman, *op. cit.*, pp. 27-29.
[159] Broda, *op. cit.*, p. 79; Hoberman, *op. cit.*, p. 102.

Uno de los elementos que definían la nueva mentalidad novohispana era la progresiva toma de conciencia del potencial económico y social que encerraba la posesión o propiedad de las tierras y las minas.[160] Esto explica por qué la Iglesia y muchos de los prósperos criollos de esa época mostraron gran interés en adquirir tierras, por qué otros se resistieron a perderlas y por qué unos más emprendieron acalorados pleitos en contra de esos "advenedizos" que perseguían un trozo de suelo. Tanto para los medianos finqueros como para los codiciosos y hábiles pobladores, antiguos o nuevos, su necesidad de sobrevivencia, su afán de "señorear", de satisfacer el ansia de dominio de toda una región o de acrecentar sus latifundios con gente a su disposición, les decía que el futuro estaba ligado al dinero y la propiedad. Criollos o peninsulares recién desembarcados dispusieron de tierras no ocupadas por los indígenas —las llamadas baldías o realengas—, cuando se hallaban "sin perjuicio o afectación de las comunidades indígenas",[161] o por medio del soborno y la coacción, en complicidad con los gobernadores indígenas y los cabildos. Una parte de los grandes comerciantes compraron haciendas y plantaciones para diversificar sus fuentes de ingreso, para producir y comerciar con bienes específicos y, sobre todo, para poder obtener préstamos.[162]

Los caciques fueron eliminados de la posición gubernamental y sus ingresos severamente disminuidos cuando se les exigió cumplir con las deudas de los tributos tasados, bajo la amenaza de arresto y prisión.[163] Las demandas de la corona para el pago de tributos —*per capita*, en especie o dinero— fueron el paso natural para que algunos caciques no volvieran a distribuir las tierras entre los macehuales sobrevivientes, sino para venderlas o rentarlas a los criollos o "advenedizos" que frecuentemente aprovechaban las dificultades económicas de las comunidades.[164] El proceso de concentración de

[160] Véase Florescano, *Origen...*, pp. 48-67.

[161] Gibson, *op. cit.*, p. 289; Zorita, *Breve...*, p. 33. Véase el caso de la Villa de Carrión, Huejotzingo y Atlixco en Torquemada, *op. cit.*, vol. I, p. 438.

[162] Hoberman, *op. cit.*, p. 95.

[163] Broda, *op. cit.*, p. 79; Gibson, *op. cit.*, pp. 200-221.

[164] Gibson, *op. cit.*, p. 275. En las Ordenanzas de Colonización de 1573 —año de la sublevación de Flandes— se estableció que a cambio de empren-

tierras, que antes habían sido propiedad *calpulli*, en manos de criollos y "advenedizos" o protegidos de los altos funcionarios, ocurrió en un breve tiempo por muy diversos medios: la compra a los ocupantes, el fraude, el pago simbólico o forzoso; el uso de privilegios o de autoridad política; la usurpación o la obtención de mercedes del rey de parcelas para estancias de ganado o caballerías.[165] En los alrededores de las ciudades de México y Puebla, en el Valle de Atlixco y en los caminos hacia las minas del norte, se otorgaron tierras con derecho de plena propiedad, después de dos años. Esto atrajo el interés de adinerados por las caballerías, en las cuales se instalaron los primeros labradores que no trabajaban directamente las tierras, pero que residían en el lugar. Entre 1580 y 1618, en el Valle de México se registró el mayor número de otorgaciones. A través del procedimiento jurídico llamado *composición*, con el pago al fisco de una cierta cantidad de dinero, se regularizó la situación de las tierras poseídas sin justos títulos. Hacia 1590, en esta zona los indios conservaban sólo pequeñas parcelas y muchas de las posesiones comunales eran incultivables. A principios del siglo XVII, Torquemada afirmó que todas las laderas alrededor de la ciudad de México estaban ocupadas por fincas de trigo y casi no quedaba un segmento de tierra que no fuera de españoles.[166] Muchas caballerías se dedicaron al cultivo del trigo, otras al maíz, cacao, grana cochinilla y añil, y en algunas tierras bajas y calientes se instalaron ingenios azucareros.

La producción de caña de azúcar fue especialmente dinámica en esa época. A diferencia de otros productos, la corona no fijó sus precios de venta. La falta de injerencia estatal permitió que se generaran grandes fortunas, se preparara mano

der nuevos descubrimientos, conquistas y asentamientos, los pobladores serían recompensados con algunas parcelas de la soberanía real y otros privilegios. Las Ordenanzas, además de querer aumentar los ingresos de plata que requería Felipe II, establecieron condiciones propicias para el fortalecimiento del poder de alcaldes ordinarios y ricos comerciantes. Véase Chevalier, *op. cit.*, pp. 74-75.

[165] Se denomina *caballería* a la heredad que se daba al que traía caballo en la guerra. Tenía 600 pies de largo y 300 de ancho. La *peonería* se otorgaba al soldado de a pie y tenía 300 pies de largo y 50 de ancho. Véase Simpson, *Muchos...*, p. 109.

[166] Gibson, *op. cit.*, pp. 275-286.

de obra especializada y se desarrollaran nuevas técnicas de cultivo, procesamiento, irrigación y comercialización agrícola. Por sus altos costos, este cultivo estaba apoyado en el financiamiento y los créditos otorgados por los comerciantes y la Iglesia. En este sentido, era notable la participación de los jesuitas. En la década de 1600, la producción de azúcar había echado hondas raíces en las áreas de Cuernavaca-Cuautla, Atlixco-Orizaba-Veracruz, el valle de Miahuatlán y la provincia de Michoacán. Se contaban alrededor de 50 o 60 ingenios y muchos trapiches.[167] Las principales actividades industriales derivadas de esto —que en conjunto aparecían como una parte importante de la revolución agrícola— fueron la intensificación de la molienda, la elaboración de pan blanco y panes de azúcar y la fabricación de mieles. De las 40 haciendas azucareras existentes a principios del siglo XVII, un tercio eran ingenios y el resto trapiches. Su ritmo de producción fue severamente disminuido entre 1620 y 1623 debido a la sobreproducción y al cierre de los mercados exteriores por el proteccionismo y el posterior desarrollo de la producción antillana y brasileña.[168]

Entre 1570 y 1645, la institución del reclutamiento de trabajadores indígenas, llamada *repartimiento*, fue un factor sustancial en el proceso de modernización económica. Para evitar los pleitos por la mano de obra que había quedado disponible después de las grandes mortandades y para sustituir las formas de trabajo servil y de vasallaje, con el repartimiento se quiso garantizar un sistema de trabajo racionado, rotativo, supuestamente de interés o utilidad pública que beneficiaría a un número mayor de patrones que el sistema de encomienda y que garantizaría la producción de los granos básicos: el trigo y el maíz. El reclutamiento fue una salida temporal que aseguró a los propietarios fuerza de trabajo regular en rotación semanal. Como en este periodo se elevaron los salarios de los trabajadores, la demanda de esclavos activó la trata de negros necesarios para efectuar los trabajos agrícolas, ganaderos y de construcción urbana. Además, surgieron nuevas estrate-

[167] Hoberman, *op. cit.*, pp. 96-98.
[168] Véase De la Peña, *op. cit.*, pp. 86 y 105.

gias para atraer y retener a los trabajadores: el paternalismo, el compadrazgo, la alcoholización y el endeudamiento.[169]

El nuevo sistema de otorgamiento de tierras y el repartimiento de mano de obra dieron lugar a una gran concentración del poder en manos del virrey, única persona autorizada para realizar tales funciones. Directamente a él recurrieron los beneméritos en desgracia. Los alcaldes mayores, corregidores y demás oficiales, al ser los encargados de ejecutar las disposiciones reales y virreinales y de vigilar su cumplimiento, quedaron colocados en una situación de poder que permitió nuevos abusos y tráfico ilegal de trabajadores.[170] Así lo denunciaron los virreyes Villamanrique y Luis de Velasco en 1590 y 1595, respectivamente, lo condenaron eclesiásticos como Alonso de Zorita y Gerónimo de Mendieta y civiles como Gonzalo Gómez de Cervantes. Este último pedía que fueran franciscanos los que se encargaran del repartimiento para que realmente se favoreciera a los vecinos más necesitados y para que los funcionarios virreinales no abusaran de los indios.[171]

En 1601 y 1609 hubo intentos de suprimir el repartimiento. Hacia 1620, el criollo mexicano Hernán Carrillo Altamirano publicó un folleto donde criticó severamente esta forma de distribuir la mano de obra y recomendó su abolición. Desde entonces se hicieron frecuentes los ataques a esta institución, a los corregidores y al control burocrático de los indios. Los criollos se quejaban de que los corregidores dominaran económicamente las áreas indígenas y afectaran al comercio y abastecimiento de trabajadores.[172] Finalmente, el repartimiento —un sistema de trabajo compulsivo, aunque remunerado— no se había apegado a las intenciones de la corona de introducir formas voluntarias de contratación para los trabajadores, aunque, entre 1550 y 1630, había resuelto parte del problema de la falta de mano de obra y había favorecido la hacienda triguera y, en general, la agricultura acaparada por

[169] Zavala, *Fuentes...*, vol. II, p. XI; vol. III, pp. XI-XII; vol. VI, p. XV; vol. VI, pp. XXVIII-XXXII.

[170] Zorita, *op. cit.*, p. 39; Zavala, *ibid.*, vol. V, pp. XXIX, XXX.

[171] *Advertencias...*, "Villamanrique a Velasco y de éste al conde de Monterrey", pp. 26-33 y 47; Zorita, *op. cit.*, p. 186; Gómez de Cervantes, *op. cit.*, p. 105.

[172] Israel, "México y la crisis...", p. 145.

las élites.[173] Oficialmente fue suprimido en 1632, con excepción del destinado a las minas.[174]

Entre las intenciones españolas de modernizar la economía novohispana se contaban las recomendaciones de los oficiales Matienzo y Hernando de Santillán de ofrecerles parcelas propias a los indios y salarios para promover el instinto de adquisición, el impulso al trabajo y formas de vida más civilizadas.[175] Estas ideas no prosperaron. La necesidad de contar con mano de obra permanente y lo costoso que resultaba la compra de esclavos negros hizo que, a pesar de las prohibiciones de la corona, los anticipos de dinero se extendieran y con ello el sistema de deudas. Éste empezó a ser una estrategia generalizada para enganchar a los trabajadores libres. Antes de finalizar el siglo XVI, la gañanía y el peonaje ya eran formas comunes con las cuales los propietarios y arrendatarios completaban los servicios que les proporcionaban los "jueces repartidores".[176] Como ha señalado Enrique Florescano, a principios del siglo XVII "los propietarios se esforzaron porque los indios y sus familias abandonaran sus pueblos y se establecieran en las tierras de la hacienda".[177] Los indios gañanes, naboríos o laboríos, serían el origen de los peones que vivirían dentro de la hacienda, absorbidos por fuerzas privadas que escapaban de la vigilancia gubernamental.[178] A estos indios y sus familias, la hacienda les ofrecía adelantos en ropa y dinero y la protección y seguridad que habían perdido al desvincularse de sus tierras y sus comunidades o al librarse de la esclavitud, el sistema de encomienda o el repartimiento.[179]

En esa época, la multiplicación de las mercedes de estancias y las haciendas con características de señoríos fueron el origen de la formación de inmensos latifundios en el norte de México y, en especial, en Zacatecas y Nueva Vizcaya. En estos

[173] Florescano, *Origen...*, p. 103; Simpson, *Muchos...*, p. 125; Gibson, *op. cit.*, pp. 233- 252.
[174] Zavala, *Fuentes...*, vol. VI, pp. XLIII, XLIV; Gibson, *op. cit.*, pp. 239-240.
[175] Elliot, *España...*, p. 83.
[176] Chevalier, *op. cit.*, pp. 342-345; Gibson, *op. cit.*, p. 259; Zavala, *Fuentes...*, vol. V, p. XIII.
[177] Florescano, *Origen...*, p. 103.
[178] Gibson, *op. cit.*, p. 64.
[179] Florescano, *Origen...*, p. 105.

lugares se generalizó la utilización de residentes permanentes. En el caso del resto de las haciendas, el trabajo era realizado por trabajadores eventuales que vivían en pueblos cercanos y por trabajadores migratorios en tiempos de siembra o cosecha.[180] Con estas propiedades, sus señores aspiraron a conseguir títulos de condes y marqueses.[181] Entre 1602 y 1605, como resultado de su recorrido por el centro y el norte de Nueva España, el dominico —descendiente de conquistador y que fue obispo de Guadalajara y Puebla— Alonso de la Mota y Escobar decía haber encontrado centros urbanos y semiurbanos con prósperas y emprendedoras familias descendientes de antiguos pobladores y otras recién llegadas. También había los que carecían de recursos. En torno a Zacatecas, por ejemplo, los soldados que habían participado en la guerra contra los chichimecas se habían transformado en cultivadores de trigo y simultáneamente en mercaderes de todo tipo de productos, como ropa proveniente de Castilla, China y la misma Nueva España, maderas y carbones. También había los que tenían huertas de frutas, legumbres y cardos.[182] En Aguascalientes se habían establecido ricas estancias ganaderas y sementeras de maíz y trigo que coexistían también con la actividad comercial. En Guadalajara, gente recién venida de España ocupaba el lugar de aquellos que por la despoblación habían huido. Aquí, las empresas y los negocios crecían y sus 173 vecinos españoles eran, en su gran mayoría, hombres de plaza y hábito cortesano. Así, la agricultura de la región centro-norte floreció entre 1590 y 1620 —tal y como lo observaba Mota y Escobar— para sufrir después una crisis de sobreproducción al colapsarse los centros mineros.[183]

Para el primer cuarto del siglo XVII las haciendas garantizaban la vida desahogada de familias extensas y de clérigos y frailes, generalmente residentes en las ciudades de México y Puebla. Un elevado número de estas propiedades estaban sujetas a la renta de labradores que contrataban deudas con los indígenas a fin de obtener la gañanía. En el periodo de

[180] Katz, *op. cit.*, p. 81.
[181] Brading, *Mineros...*, p. 29; Weckmann, *op. cit.*, vol. II, p. 431.
[182] Mota y Escobar, *Descripción...*, pp. 44-45, 121, 132-153.
[183] Véase Israel, "México y la crisis..."

1580 a 1630, el maíz y el trigo, especialmente los de la región poblana, se transformaron en productos para el comercio y no sólo para el sustento local o como forraje. La hacienda desplazó la oferta de productos indígenas y abasteció a las urbes, donde, hacia 1580, se instalaron las primeras alhóndigas para el almacenamiento de granos.[184] Los hacendados especularon con el precio del maíz y con el pago de salarios a los indígenas: cuando el precio del maíz era alto, los salarios se pagaban en dinero, y cuando eran bajos, en especie.[185] Los corregidores y alcaldes monopolizaban el abastecimiento de granos y obtenían grandes ganancias al promover su carestía.[186]

Las Ordenanzas de nuevo descubrimiento y nueva población (1571) permitieron que todas las villas y ciudades de Nueva España tuvieran tierras y solares individuales; tierras comunales destinadas a ejidos y dehesas; y, además, "tierras y otros bienes llamados 'propios', que no eran de uso común sino que pertenecían al cabildo como persona jurídica y que a menudo éste rentaba a particulares para sacar fondos con qué atender los gastos municipales".[187]

A principios del siglo XVII, se registraron quejas por el excesivo número de propiedades en manos de las órdenes religiosas.[188] Hacia 1637 se calculaba que un tercio de las inversiones productivas estaban acaparadas por dominicos, agustinos, frailes de San Hipólito y, sobre todo, por jesuitas. La Iglesia era la terrateniente corporativa más grande de la colonia. Desde su llegada a Nueva España, en 1572, la Compañía de Jesús, a través de la eficiente administración de las donaciones que les otorgaron algunos hombres de negocios, se hizo propietaria de grandes cantidades de tierra, ganado, ingenios azucareros, obrajes y comercios. Además, en las primeras décadas, obtuvo aportaciones de los curas, canónigos, clérigos, prelados

[184] Weckmann, *op. cit.*, p. 496.

[185] Gibson, *op. cit.*, pp. 335-341.

[186] De hecho, el origen del tumulto de 1624 contra el virrey Gélvez fue organizado por el clero, los criollos y el Consejo Municipal. En él implicaron al populacho para protestar porque el virrey había comprado 10 000 fanegas de maíz e inundado el mercado con este producto, como una medida contra el acaparamiento. Simpson, *Muchos...*, p. 158; Gage, *op. cit.*, p. 42.

[187] Florescano, *Origen...*, p. 35.

[188] De la Peña, *op. cit.*, p. 136.

y opulentos cabildos. Sus ricas haciendas se distinguieron por la organización racional de la explotación de la tierra, por introducir nuevas herramientas, sólidas construcciones, excelentes avíos y bestias y por contratar equipos de gañanes y de trabajadores indios o comprar esclavos negros para los ingenios azucareros. De este modo, multiplicaron sus recursos para sostener los colegios y las misiones e incrementar su poder económico y espiritual. Como ha señalado el historiador François Chevalier: "Entre los comerciantes pudientes de México, de Puebla o de las grandes minas, pocos hubo que no fuesen posteriormente amigos y protectores de los jesuitas".[189]

Al ser la ganadería una de las actividades económicas más rentables por requerir poca mano de obra y tener una fuerte demanda externa, muchos criollos se dedicaron a ella, se hicieron arrieros, muleros o chalanes. Además de desempeñar un papel importante para la exportación y la industria textil, los productos del ganado ovino, bovino y caballar eran consumidos por los novohispanos. Los trabajos relacionados con ellos no significaban servilismo, como en el caso de los agrícolas; por el contrario, expresaban imágenes e ideales caballerescos: el rodeo, los toros y la equitación.[190]

Como consecuencia del desarrollo de los centros mineros, de la expansión de la hacienda, el comercio internacional y la presión sobre los pueblos de indios para realizar otras actividades productivas, la industria textil urbana y rural también se amplió. A pesar de las limitaciones geográficas para la circulación y transportación, artículos de algodón y lana fueron distribuidos a lo largo y ancho de los pueblos y ciudades y la demanda de lanas finas, sedas, tafetanes y damascos aumentó. Todo ello era elaborado, principalmente, dentro de los más de 100 obrajes y los múltiples trapiches que, según los cálculos oficiales de principios del siglo XVII, se habían instalado en la región central del virreinato. La producción textil era el re-

[189] Algunos de los benefactores de la Compañía de Jesús fueron Alonso de Villaseca en la ciudad de México, Pedro Ruiz de Ahumada en el Gran Colegio de Tepotzotlán y Melchor de Covarrubias en Puebla. También Álvaro de Lorenzana, Martín Ruiz de Zavala y Juan de Chavarría, Chevalier, *op. cit.*, pp. 285, 296, 301-303.

[190] Zorita, *op. cit.*, p. 33; Romano, *op. cit.*, p. 83; Chevalier, *op. cit.*, pp. 125-150.

sultado de la fusión del sistema doméstico, la organización gremial y la manufactura. Los propietarios de estas empresas, muchas veces comerciantes que obtenían mayores ganancias en este sector que en las haciendas o las plantaciones de azúcar, siguieron comportamientos similares al del empresario capitalista (contratación de mano de obra altamente productiva y pago de salarios relativamente bajos, astucia para la inversión y racionalidad en la administración de los recursos, incorporación de moderna tecnología, previsión y predicción). La reproducción de los capitales fue incrementada a través de la explotación intensiva y extensiva de la jornada de trabajo, muchas veces lograda a través de la incorporación de esclavos negros.[191] Para evitar que los indios fueran encarcelados en los obrajes, sujetados a un endeudamiento perpetuo y a numerosos agravios y excesos, en 1590 el virrey Villamanrique mandó cerrar los que existían todavía en los pueblos. En aquel tiempo, esta práctica se estaba generalizando en las haciendas y en los ingenios. No obstante que a principios del siglo XVII se ordenó que los obrajes mantuvieran sus puertas abiertas y se prohibió dar misas en su interior, la práctica del encarcelamiento prosiguió.

[191] Hobernan, *op. cit.*, pp. 128-138; véase Manuel Miño Grijalva, *La protoindustria colonial hispanoamericana*, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

IV. LA DISTRIBUCIÓN DE LOS PODERES

El dinamismo de la economía podría indicar que la crisis demográfica, la desorganización social y el cuestionamiento de los valores culturales del fin del periodo de conquista habían configurado posibilidades para una vigorosa recomposición de la sociedad novohispana sobre fundamentos más europeos que americanos. Sin embargo, la producción y distribución de las mercancías, las nuevas relaciones de propiedad y trabajo, así como la incipiente acumulación y reproducción de capitales en manos de una oligarquía activa no tuvieron plena correspondencia con la mentalidad y las conductas de los hombres y mujeres de aquellos tiempos.

Las supersticiones, la codicia, el gasto ostentoso, los abusos de poder y la centralización administrativa, aunados al sistema de valores impulsados por la Contrarreforma, frenaron la participación social, la previsión económica y la libertad de acción y pensamiento que reclamaba la estructura capitalista. Los lazos de dependencia y servilismo a los que obligaban la organización corporativa y el afán de ennoblecimiento detuvieron el desarrollo de una conciencia individual autónoma. La creencia en un poder providencial cristiano, gestor de la estratificación y de la jerarquización de la sociedad, inhibió la creación de formas propias de coexistencia civil. Los modales y conductas caballerescos y nobles, con sus lujos y derroches, se colocaron en la cima de las aspiraciones humanas de los empresarios.

En tanto, los brujos, las hechiceras y los curanderos trabajaban, y, tendencialmente, las comunidades locales se cerraban y afianzaban sus lazos de solidaridad interna. Por otro lado, en las ciudades, pero más que nada en las ciudades de México y Puebla, el espacio se distribuyó y respondió a los privilegios y beneficios de los grupos de poder.

La fuerza de la magia

La crisis social reactivó el pensamiento mágico en Nueva España. En realidad, hasta ese momento no se había registrado en la historia de los pueblos europeos ni tampoco de los precolombinos una cabal disociación entre realidad y ficción, autenticidad y superstición, espiritualidad e impostura. En un clima en el que usualmente la parte formal de los fenómenos era suficiente para establecer analogías, identificaciones y clasificaciones, por diversos medios se aceptaban explicaciones que procedían de la libre asociación y composición de imágenes, de diversos ámbitos temporales y espaciales, de la aplicación de procedimientos ocultos, de la producción de efectos o soluciones extraordinarias e insólitas.[1]

Como en tiempos medievales, y aun cuando el valor de la sabiduría libresca se fuera instalando lentamente, lo mágico y lo fantástico siguieron ocupando el centro de la vida social. Con estos elementos, los diferentes grupos sociales novohispanos sublimaron sus impulsos y deseos, sintieron modificar la adversa realidad y apropiarse de su destino. Todavía en el siglo XVII se buscaban —aunque con menos interés que en el siglo XVI— regiones maravillosas, míticas, legendarias y, todavía, con el temor y el deseo de expectación, se escribían diversos relatos y leyendas sobre seres extraños, monstruos y animales raros. En Nueva España, Alvarado Tezozómoc hablaba de la existencia de escíopodes y estetocéfalos. Francisco de Escobar —un franciscano que acompañó desde 1604 a Juan de Oñate en su expedición— se refería a hombres de grandes orejas y largos miembros viriles. León Pinelo en su *Paraíso* decía que existían hombres marinos o tritones, sirenas y grifones (mitad leones y mitad águilas). Francisco Hernández contaba cómo en la provincia yucateca un demonio acostumbraba conversar familiarmente con los españoles, cómo las ruinas indígenas se movían y estremecían y cómo habían

[1] Apenas en el siglo XVII, en Europa empezó a configurarse un pensamiento crítico que apeló al conocimiento empírico de las causas generadoras y la mecánica de los fenómenos. Véase Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1985, pp. 53-83.

sido descubiertos huesos humanos de increíble magnitud y dientes maxilares de cinco pulgadas de ancho.[2] Al igual que en las novelas de caballería, las crónicas de Indias habían penetrado en el mundo de lo fantástico. En ambos géneros abundaban las referencias a regiones maravillosas y encantadas, a monstruos y crueles demonios, a parajes secretos y sombríos, a costumbres extrañas y lujuriosas, a portentosas aventuras e intervenciones milagrosas y divinas. En ambos había descripciones dramáticas en las que la heroicidad, la protección divina y el móvil del honor tenían papeles centrales. A menudo estas descripciones eran acompañadas de discursos aleccionadores y moralizantes.[3]

La magia, la hechicería y la brujería fueron reimpulsadas a fines del siglo XVI no sólo por la necesidad de explicar una naturaleza poco dominada por los hombres y el surgimiento de agudos problemas de sobrevivencia, sino también por la presión que ejerció una nueva población de origen judaico, castellano y africano. En estos ámbitos, la heterogeneidad de elementos enriqueció la red de intercambio de verdades, saberes y poderes entre los diversos grupos novohispanos.[4] El hechicero o hechicera, la bruja o el brujo, generalmente, eran indígenas, mulatos o negros procedentes de Sevilla, Cádiz, Granada y las Islas Canarias.[5] Sus supuestos poderes sobrenaturales les servían para colocarse en posición de dominar a una clientela que igual procedía de capas marginadas o subalternas que del grupo criollo y peninsular. Con el propósito de adivinar determinada situación, pronosticar el futuro o desviar el curso de la naturaleza, podían utilizar múltiples objetos y procedimientos de origen diverso y no prestablecido. Unas veces acudían a unos, otras veces a otros, según su espontánea intuición. Pero en todos los casos, el estado de la persona sujeta a la intervención mágica debía ser (como el de los

[2] También Alva Ixtlilxóchitl, Muñoz Camargo y Dorantes de Carranza participan de la creencia generalizada de que los gigantes habían sido los primeros pobladores de Nueva España.

[3] Rodríguez Prampolini, *op. cit.*, pp. 95-120.

[4] Véase Antonio García de León, "El Caribe afroandaluz: permanencias de una civilización popular", en *La Jornada Semanal*, México, 1992, núm. 135, pp. 27-33.

[5] Véase García de León, "Contrapunto...", en Echeverría, *op. cit.*

místicos) afervorizado, tenso, expectativo, apasionado, exaltado, con lo cual la ocurrencia del milagro o del prodigio producirían admiración, consternación, espanto u horror.

Durante este periodo de crisis y recomposición puede advertirse una predisposición social hacia la mística que madurará, más adelante, con la consolidación del barroco. La atmósfera social se fue impregnando de atracciones hacia los actos purificadores, la toma de conciencia de la propia impureza, la conversión y el deseo de perfección. Esto es, se fue alimentando el deseo de que todos los fieles participaran de la naturaleza divina y desarrollaran una vida sobrenatural en el alma. La Contrarreforma trató de reafirmar una visión mística del mundo, pero de un misticismo práctico —es decir, de una mezcla realista de vida activa y vida contemplativa— dirigido por una Iglesia militante que condenó —a través de la Inquisición— las prácticas autónomas no autorizadas. De ahí la proliferación de los santos y la publicación de tratados sobre teología mística.[6]

Para la Iglesia católica, las prácticas ocultas realizadas en los puertos o centros urbanos por sectas o mujeres hechiceras, o en los medios rurales o alejados —en forma abierta o clandestina— por brujos pertenecientes a pueblos indígenas, constituían transgresiones que eran castigadas conforme a la situación e intención de los involucrados. Al hacer públicos los edictos de fe, la Inquisición describía, con todo detalle, las supersticiones, los actos de brujería y la magia.[7] Con ello difundía las prácticas de una institución que era, desde el momento en que se había iniciado la persecución de la idolatría, su mayor competidora. Las similitudes entre las intenciones, los procedimientos y la simbología de la magia y la religión permitían transitar sin dificultades de una a otra, o bien la una era una invitación para probar de la otra. El clero católico continuamente identificaba los ritos y prácticas de los herejes y paganos como prácticas del demonio y a menudo Dios tenía que interceder milagrosamente para evitar alguna "injusti-

[6] Véase Cilveti, *op. cit.*

[7] Ruth Behar, "Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México", en Asunción Lavrin (coord.), *Sexualidad...*, p. 200.

cia".[8] El jesuita Andrés Pérez de Rivas, al alabar la actividad de los misioneros en el norte de Nueva España, decía que se habían enfrentado a los más graves peligros, como quedar cubiertos de flechas de hechiceros "en que hierven estas Naciones, que instigados del demonio, siempre están con deseo de quitar la vida a los que tienen por enemigos de su diabólico arte".[9] Y en los curanderos y hechiceros, que tenían el poder de matar cuando querían, veía no sólo a los mayores enemigos del Evangelio sino a los instigadores de "alzamientos, y rebeliones de pueblos y naciones, abrasamiento, y asolamiento de Iglesias..."[10]

En la primera parte del poema épico de Lobo Lasso a su "Cortés valeroso", el relato se centra en una descripción de los conquistadores y hace una alabanza de sus cualidades humanas: valor, honor, sabiduría. En una nueva parte, denominada *Mexicana*, quizá movido por la necesidad de no confundir los milagros paganos y los cristianos, Lasso introduce una mayor cantidad de episodios fantásticos y, al mencionar los milagros que tuvieron lugar durante las luchas en Tenochtitlan, define las cuatro condiciones que tiene que reunir un verdadero milagro y no uno fingido por un mago: ser obra de Dios, que cause admiración, que el sujeto en el cual recae el milagro muestre un pío y santo celo y "que acaezca por el cielo y en cosa que la fe va confirmando".[11] La esperanza en el milagro, la fe en el milagro, la explicación milagrosa de los hechos fueron formas de comprensión de la realidad compartidas por todos aquellos cuyo saber procedía de la tradición oral y la práctica cotidiana y no de un saber libresco, sobre todo por todos aquellos que no sabían leer, es decir, la gran mayoría.

El encuentro cultural de españoles, indígenas y negros en el mundo de las supersticiones resultó favorable para la propagación de las renovadas formas de piedad empleadas por la

[8] Florencia, *Historia de la Provincia...*, p. 26.

[9] Andrés Pérez de Rivas, *Historia de los triunfos...*, p. 420.

[10] *Ibid.*, p. 17.

[11] Este relato probablemente fue elaborado por encargo de la familia Cortés. Gabriel Lobo y Lasso de la Vega, *Mexicana*, Atlas, Madrid, 1970, canto XXIII, pp. 13-14.

Contrarreforma. El fetichismo representado en las reliquias, la atracción y veneración de los rituales o misas, el marianismo, el culto a los santos, la admiración del modelo de beatitud, el misticismo y las posesiones diabólicas se apoderaron de la fantasía colectiva como calmantes del miedo a lo sobrenatural.[12]

Las imágenes del orden

En este periodo se registraron múltiples desacatos, violaciones y abusos de poder. Los mecanismos dispuestos por la corona para controlar a la sociedad novohispana fueron poco eficaces para imponer su completa autoridad. Si en España las pretensiones de la política imperial rebasaban las posibilidades de su verdadera aplicación y el fenómeno de la transgresión ocurría con altos índices, en Nueva España, en condiciones y con problemas muy distintos, el nuevo sistema normativo monárquico y contrarreformista no sólo tenía serias dificultades para ponerse en práctica, sino que ni siquiera era cabalmente comprendido. Autoridades peninsulares —como visitadores o sabios al servicio del gobierno— se sorprendían de que en las colonias los servidores reales y virreinales españoles relajaran sus conductas o entraran en negocios ilícitos. Las causas de estos comportamientos las atribuían en muchas ocasiones a las condiciones climáticas y alimenticias americanas, cuando en realidad debían buscarlas en las deficiencias e inoperancia de su propio proyecto, el cual estaba desbordado por una realidad social en la cual la mezcla de tradiciones impedía que las verdades y saberes transmitidos desde España cobraran un sentido unívoco: a este conglomerado social le era imposible conformar, por la vía de la ley y el orden, una lógica capaz de unificar la heterogeneidad de sus formas culturales, además de que, a fin de solucionar sus más elementales problemas de sobrevivencia, había desarrollado una tendencia a relativizar o de plano ignorar el código dominante.[13]

[12] Huizinga, *El otoño...*, pp. 236-247; Alberro, *Inquisición...*, pp. 505-530; Alberro, "La licencia vestida de santidad: Teresa de Jesús, falsa beata del siglo XVII", en Sergio Ortega, *op. cit.*, pp. 219-231.

[13] Los virreyes se quejaron en repetidas ocasiones. Por ejemplo, el virrey

Los esfuerzos por dejar claras las reglas del juego fueron enormes por parte de la monarquía y la Iglesia. Una demostración de ello fue la periódica ratificación de la inmovilidad de las gradaciones de la estructura gubernamental, civil y eclesiástica. Para ello, en todos los espectáculos, fiestas y ceremonias urbanas, las autoridades tomaban sus lugares de acuerdo con un rígido ordenamiento que iba de mayor a menor importancia jerárquica y que se separaba totalmente del pueblo, cuyo papel era el de simple espectador.[14] Además de reconfirmar los lazos y jerarquización sociales, en estas reuniones excepcionales se ponía de manifiesto todo el sistema de símbolos de cuyo desciframiento se desprendían la forma y los valores según los cuales la sociedad estaba estructurada. Los grupos sociales aparecían ordenados y distribuidos por su importancia, su poder e índole de lealtad, dando la impresión de que ése era el incuestionable orden cósmico establecido por Dios para cumplir sus deseos de guardarle respeto y concederle legitimidad a las autoridades, de buscar armonía y equilibrio. Un claro ejemplo lo constituían los autos de fe. Aunque para el común de la gente se tomaban como una diversión, estaban diseñados para compartir el horror al pecado y el castigo, para reafirmar el compromiso social de conservación de la tradición católica e ilustrar, a través de los objetos que cada penitenciado llevaba consigo, el tipo de delito y el lugar de éste en la clasificación inquisitorial. Los penitenciados que hubieran incurrido en un delito menor ocupaban los primeros lugares. Así se iba siguiendo un orden hasta los

Moya de Contreras señaló que después de la muerte del virrey de la Coruña (1583) había tenido que detener las ambiciones de oidores, oficiales reales y ministros. Véase Pedro Moya de Contreras, *Cinco cartas*, José Porrúa Turanzas, Madrid, 1962, pp. 77-79. En 1590, con tono de desaliento y un sentido modernizador, el virrey Villamanrique afirmó que las transgresiones a las leyes respondían a la falta de un trato justo y que el principio regulador de éste debía empezar por darles un jornal cierto a los trabajadores manuales. Véase *Advertencias...*, p. 34. Lo mismo propuso Gómez de Cervantes ante el peligro del crecimiento de la población negra y mulata: "ni conviene que tengan tanta mano sobre nosotros, que hayamos de comer por la suya, y así parece que convenía mucho reprimirlos con prohibirles que en ningún género ni cantidad, no traten ni contraten, y que su modo de vivir y tratar se conviertan a que sirvan a los españoles dándoles un competente salario..." Gómez de Cervantes, *op. cit.*, p. 99.

[14] Torquemada, *op. cit.*, vol. I, p. 114.

"enseñadores de la ley de Moisés", los cuales quedaban colocados al final.[15]

Los espectáculos, las fiestas y ceremonias —tanto en el campo como en la ciudad— también fueron las ocasiones privilegiadas para sentir y transmitir la magia, la fantasía y el misterio. Como ya se ha indicado, el programa de la Contrarreforma retomó vidas e imágenes de santos y reliquias y proyectó una emocionalidad similar a la que había caracterizado la etapa final del medievo europeo. Las cosas que sucedían en la vida pública o privada novohispana, en la vida cotidiana o excepcional, en los detalles o en los grandes acontecimientos, siguieron adquiriendo el tono mágico y fantástico que se había difundido desde los tiempos prehispánicos y las primeras décadas coloniales; pero ahora, la presencia de seres extraordinarios se acompañó de un conjunto de imágenes sobre "la inmensamente rica, rara, maravillosa y excepcional belleza" de la naturaleza novohispana. Continuando la tradición medieval, la exuberante flora y fauna simbolizaban la riqueza en sabiduría, invitaban al desciframiento de sus elementos, constituían formas de purificación de vicios y eran la demostración de las virtudes con las que Dios había favorecido al reino. Con ello, los pobladores novohispanos delimitaban sus fronteras con respecto al extranjero, se autoconcedían una carta de distinción y exclusividad y cautivaban la atención de propios y extraños.

Tras las bambalinas de este teatro que en un futuro próximo se convertiría en barroco, apareció un conjunto de conductas interesadas en liberarse del incremento especial de privación y represión que imponían las nuevas condiciones sociales.[16] De diversos modos, a través de los puertos y los caminos, de los bailes y los cantos, de la charla cotidiana, la burla y el sarcasmo, se expresaron múltiples intenciones para desconocer las prohibiciones, desatender las normas, apartarse de las disciplinas. Los expertos en manifestar estas formas de inquietud podían ser reconocidos en las casas de comedia que —como un medio elemental de cuestionar el

[15] *Ibid.*, pp. 114-115.
[16] Véase Freud, *El porvenir...*, pp. 18-19.

estado de cosas— empezaron a funcionar en la última década del siglo XVI. Para los eclesiásticos, los faranduleros y sus burlonas comedias, instaladas en las calles y en las plazas —muy diferentes a las que se representaban en el palacio virreinal—, tenían la intención de incitar a la deshonestidad.[17] En 1604, ante la multiplicación de estas empresas, el virrey conde de Monterrey tuvo que prohibir la representación de comedias sin previa licencia, así como el uso de trajes indecorosos. Además, a los dueños de los teatros se les impusieron contribuciones para obras pías.[18] Indudablemente, las comedias cubrían una necesidad. Su público era numeroso y hasta los mismos religiosos, a pesar de "pecar mortalmente" con su presencia, asistían a ellas.[19]

Desde su instalación como una institución permanente en 1571, el arma de la Iglesia católica y el brazo del Estado español, o sea el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, tuvo un papel esencial como el órgano más importante de vigilancia y control en Nueva España.[20] Por lo menos hasta 1640, cuando las bases de la recomposición estaban sentadas y la Inquisición inauguró una fase de relajamiento y modorra, este órgano desplegó una intensa actividad,[21] al grado de que su presencia no fue bien vista por los virreyes y su corte, dada la competencia que introducía en cuestiones de preeminencia y jurisdicción.[22] Pocos herejes luteranos y anglicanos y escasos moriscos fueron detectados y enjuiciados por la Inquisición durante este periodo. En cambio, proliferaron tanto los religiosos como los civiles blasfemos y escandalosos. Se dice que muchas veces los negros, cuando eran azotados por sus amos, renegaban de Jesucristo, la Virgen y los santos y que

[17] Villarroel, *op. cit.*, pp. 70-73.

[18] *Advertencias...*, "Del conde de Monterrey al conde de Montesclaros", p. 74.

[19] Villarroel, *op. cit.*, pp. 70-73.

[20] Con anterioridad habían existido una inquisición centrada en la extirpación de idolatrías y una inquisición episcopal. Véase Alberro, *Sociedad...*, pp. 21-22.

[21] Esto puede advertirse por el mayor número de procesos que se registraron en este periodo en comparación con los siguientes. *Ibid.*, pp. 271-272; véase María Cristina Sacristán, *Locura e Inquisición en Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

[22] Alberro, *Inquisición...*, pp. 34-47.

otros, con el fin de garantizar sus riquezas, salud, amores y libertad, establecían pactos con el diablo, usaban la hechicería y la magia.[23] Eran comunes también los transgresores de las normas sexuales, tales como bígamos, polígamos y curas solicitantes; los enemigos de la castidad y la virginidad; los defensores de la fornicación y el amancebamiento y otros practicantes de la adivinación, la herbolaria, la astrología, la iluminación y la profecía.[24] A este conjunto de violadores de las normas se sumaban los salteadores, contrabandistas, picapleitos y hasta asesinos.[25] Muchas de estas conductas eran formas de rechazar la estructura de poder que intentaba imponerse. Se desarrollaban de manera espontánea e independiente y establecían sus propias normas, sus relaciones lúdicas y alianzas interraciales e intergrupales. El núcleo de su inspiración era —consciente o inconscientemente— el retorno al paganismo, la búsqueda de libertad de movimiento, el aflojamiento de las tensiones... Su estrategia consistió en aprovechar el desorden y las debilidades de los grupos en el poder para crear y ocupar, a veces con tonos retadores, sarcásticos y destructores de la norma impuesta, espacios para conformar otra alternativa de solidaridad social. La ubicación de los que asumían estas conductas era privilegiada; no sólo formaban parte del sistema, sino que en gran medida el sistema descansaba en ellos: la clientela urbana y rural, los esclavos y ex esclavos, los capataces, los vigorosos trabajadores de las faenas pesadas y los trabajadores especializados de las haciendas, los ingenios azucareros, los obrajes y las minas. También en este grupo se encontraban los que se dedicaban al comercio de baratijas, al robo, el ocio y el vagabundeo sexual.[26]

Las múltiples formas en que se manifiestó la insatisfacción (blasfemias, burlas a la autoridad, actos escandalosos, doblez, simulaciones, pleitos abiertos y soterrados...) no se acom-

[23] Gómez de Cervantes, *op. cit.*, p. 65.
[24] Alberro, *Inquisición...*, p. 170.
[25] *Ibid.*, pp. 472-477.
[26] Gaspar de Villarroel se sorprende de la cantidad de robos que ocurren en Indias y por ello justifica la presencia de las mujeres en la casa de los prelados. *Ibid.*, p. 52.

pañaron de una propuesta que realmente cuestionara a fondo el sistema, esto es, de una propuesta sustitutiva. Sólo los criollos se atrevieron a ir más allá de una inconformidad primitiva, espontánea, individual o fugaz. Aunque tampoco tenían la capacidad de configurar una propuesta alternativa que se saliera de la estructura impuesta, sus conflictos con los peninsulares por ocupar los puestos civiles y eclesiásticos y la presión por obtener privilegios constituyó una primera forma de lucha directa y frontal.

Los pleitos por la administración de los sacramentos

Durante el proceso de crisis y recomposición se puso en evidencia la pérdida del lugar central que habían ocupado las órdenes mendicantes durante la primera mitad del siglo XVI. Desde la década de los sesenta de ese siglo, las actas capitulares y otros documentos religiosos lamentaban el progresivo debilitamiento de la obediencia y la autoridad, la pérdida del significado de la pobreza misional y el abandono de las funciones religiosas de los mendicantes. Entre súbditos y superiores se había generado un clima de mutua desconfianza. Los frailes abusaban de los obsequios de los indios, malversaban los fondos de las cajas de las comunidades, negociaban con libros, misas y estipendios, les concedían beneficios a sus familiares, ignoraban el voto de castidad y mostraban gusto por la comodidad y la ostentación. A pesar del aumento del personal eclesiástico, la asistencia indígena a la Iglesia había declinado desde 1550.

El programa monárquico y contrarreformista tenía interés en apropiarse de la dirección de las conciencias de los sujetos individuales, regenerar la idea de la familia, intervenir en la distribución de los bienes y las riquezas y aumentar la injerencia de la Iglesia y el Estado en los asuntos privados.[27] En virtud de que la vida monacal no se adecuaba a sus propósitos, la nueva política tendió a trabajar en favor de la concentración del poder en curas clérigos que formaran parte de la estruc-

[27] Véase Baltasar de Medina, *op. cit.*, p. 119.

tura canónica y jerárquica de la Iglesia y a promover que los indios fueran diezmados y obedientes de la autoridad episcopal.[28] Argumentaban que, con la secularización, se evitaría que los indígenas mantuvieran a un número tan elevado de eclesiásticos y pagaran exorbitantes precios como los exigidos por los frailes por la administración de los sacramentos.[29] En relación con este asunto, un civil como Fernández de Villalobos también consideraba que los frailes habían descuidado la atención de los indígenas y se habían convertido en una carga económica, por el excesivo número de conventos, las altas rentas que recibían y su ociosidad.[30]

La religión en Nueva España "formaba el marco teórico fundamental que justificaba desde la moral hasta la política y que aglutinaba y daba sentido a todo el discurrir de la vida, ya fuera individual o colectiva".[31] En la Ordenanza del Patronazgo dictada en 1574 y ajustada a las resoluciones del Concilio de Trento, se podían percibir las intenciones gubernamentales de intromisión en la Iglesia y la decisión de poner fin a la utopía evangelizadora. Con esta disposición, el rey de España absorbía algunos derechos eclesiásticos: ninguna iglesia o monasterio podría fundarse sin su consentimiento, él instituiría todos los oficios eclesiásticos, nombraría a los arzobispos y obispos y le presentaría sus nombres al papa.[32] En el caso de las colonias americanas, los virreyes y las audiencias reasignarían las contribuciones y, con ello, adquirirían un poder que se sobrepondría a la autoridad eclesiástica. Todo esto ocasionó numerosos conflictos de jurisdicción y autoridad que se expresaron en asuntos aparentemente triviales como los relacionados con el respeto al orden jerárquico en

[28] Para celebrar esta reunión se remodeló la Catedral de México y se insistió en el carácter utilitario de las imágenes. Veáse Martha Fernández, *Arquitectura y gobierno virreinal: los maestros mayores de la ciudad de México: siglo XVII*, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985, p. 228.

[29] Paso y Troncoso, *Epistolario...*, vol. XI, p. 61.

[30] Gabriel Fernández de Villalobos, *Vaticinios sobre la pérdida de las Indias* (intr. Cesáreo Fernández Duro), en *Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar*, vol. 12, Rivadeneyra, Madrid, 1899, pp. 34-35.

[31] Manrique, "Del barroco...", p. 657.

[32] *Cf.* Stafford, *op. cit.*, p. 23.

las ceremonias y espectáculos.[33] A través de la bula de la Santa Cruzada, el primer arzobispo secular de Nueva España, Pedro Moya de Contreras, debía proceder a la designación de los clérigos necesarios para ocupar las capillas y administrar los sacramentos en los pueblos, en vista de que los frailes tenían contacto con los indios muy pocas veces al año, abusaban de su trabajo y no cumplían con sus obligaciones religiosas. Cruzadas eran las diversas indulgencias y privilegios espirituales que originalmente habían sido concedidos como recompensa por el servicio militar en la guerra contra los moros. Después habían sido sustituidos por una donación en dinero. En tiempos del arzobispo Moya de Contreras este último sentido se conservaba.[34]

Los frailes se opusieron a la política regalista, se resistieron a quedar incorporados y plegados al poder central y enfrentaron sus procedimientos autoritarios. Los pleitos entre párrocos y doctrineros databan de tiempos medievales —por lo menos desde el siglo XIII— cuando, ante una Iglesia mundana y corrupta, habían surgido órdenes mendicantes que promovían la vuelta al Evangelio y la vida monacal y en cuyo interior se ejercía la autoridad democráticamente, a través de elecciones.[35] En España, las comunidades religiosas reformadas habían florecido en la región de Extremadura a principios del siglo XVI. Los hermanos reformados eran conocidos como los del Santo Evangelio y, según la regla de san Francisco, su sobrevivencia debía ser el fruto de su trabajo. Además de cancelar su autonomía, la clericalización los hacía dependientes del Estado y de las limosnas de los bienhechores. Por eso algunos franciscanos decían preferir irse a los montes y desiertos, comer hierbas y raíces o morir de hambre, que convertirse en curas.[36]

Los mendicantes expresaron su deseo de continuar siendo

[33] *Ibid.*, p. 24.
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*, pp. 12-13.
[36] Francisco Morales, "Franciscanos y mundo religioso en el México virreinal. Algunas consideraciones generales", en *Franciscanos y mundo religioso en México. Panoramas de Nuestra América*, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, pp. 13-20.

los guías espirituales y morales de los indígenas. Convencidos de que los seculares echarían a perder su labor de evangelización, trataron de frenar las disposiciones de secularización.[37] Torquemada advertía que, de no ser ellos, nadie se interesaría en los indios: "Porque fuera desta negociación de las ánimas, todo lo demás es codicia pestilencial y miseria de mundo".[38] Consideraban que los diocesanos debían conformarse con la administración espiritual de los españoles, mestizos, negros y mulatos y creían que los indios abandonarían la Iglesia si el control parroquial quedaba en manos de los obispos. Sin embargo, en Madrid se pensaba que sus propuestas tenían la intención de confirmar los privilegios y exenciones —como la de no pagar diezmos— que, por la situación de emergencia, se les habían otorgado desde tiempos de la Conquista. Así, en su decisión por reformar al clero y llevar los principios de policía eclesiástica hasta sus últimas consecuencias, Moya de Contreras consiguió la autorización de secularizar algunas parroquias indígenas. El arzobispo criticó con severidad a los monjes por significar una carga para los indios y porque sus monasterios eran casas de recreación, placer y desorden. Tomando un claro partido a favor de los clérigos, calificó a éstos de ilustrados y a los frailes de ignorantes, y señaló la necesidad de que las órdenes regresaran a su primitiva clausura y observancia. El problema tenía varios conflictos que lo antecedían. Uno de ellos había ocurrido en 1569 durante la fiesta anual de la iglesia de Santa María la Redonda. Los jefes indios, instigados por los franciscanos —según afirmó el arzobispo Montúfar—, habían golpeado a los seculares que se oponían a la procesión. Entonces se dijo que la pugna tenía como trasfondo las diferencias existentes entre ambos bandos en relación con la aparición de la Virgen de Guadalupe.[39] La lucha entre franciscanos y curas proseguiría y se extendería incluso hasta Nueva Galicia. En el caso de los franciscanos, no sólo su posición frente a los indios estaba en juego, sino toda su

[37] Paso y Troncoso (comp.), *Epistolario...*, pp. 181-189; Diego de Basalanque, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, Jus, México, 1963, pp. 161-164.

[38] Torquemada, *op. cit.*, vol. VII, p. 32.

[39] O'Gorman, *Destierro...*, p. 138.

concepción humanista y utópica, según la cual, en la Iglesia indiana, los monjes tendrían un lugar preeminente.[40] Desde fines del siglo XVI, los regulares se defendieron de los ataques del clero secular. Desde entonces dejaron de quejarse de los corregidores y aceptaron como socios a los funcionarios indígenas y a los del gobierno. A su vez, estos últimos olvidaron sus denuncias sobre la hipocresía y la corrupción de las órdenes mendicantes para hacer un frente común capaz de oponerse a los criollos y a los advenedizos que compraban algunos cargos públicos o presionaban para obtener puestos eclesiásticos. El arzobispo de México, Juan Pérez de la Serna, fue una de las figuras centrales en la confrontación entre el clero secular y el regular. En 1619, Pérez de la Serna tuvo conflictos con el virrey Guadalcázar —defensor de los frailes—, al adjudicarse el derecho, aprobado por Madrid, de rechazar a los párrocos designados por las órdenes mendicantes cuando no fueran moralmente idóneos o no conocieran las lenguas indígenas. Además de manifestar su antipatía por los franciscanos, dominicos y agustinos, el arzobispo se volcó contra el gobierno de la audiencia y, con el apoyo del grupo criollo, calificó su actuación de corrupta y opresiva para la burocracia virreinal. En dos cartas a fray Nicolás Monroy de 1620, Torquemada se quejó de la guerra que emprendían contra los frailes todos aquellos españoles que detentaban los altos cargos eclesiásticos.[41]

Durante este periodo, caracterizado por un complejo juego de enfrentamientos y alianzas entre los grupos sociales por ocupar posiciones de poder, ambos cleros se recompusieron y mostraron que sus intereses materiales muchas veces estaban por encima de los espirituales. Por ello, el agustino Diego de Basalenque, antes de relatar las desavenencias entre regulares y seculares, le rogaba al lector "que no se escandalice de ver el pueblo de Dios en tantos pleitos y trabajos".[42] En realidad,

[40] Paso y Troncoso, *op. cit.*, vol. XI, p. 151; Calvo, *op. cit.*, p. 124; Patricia Nettel, *La utopía franciscana en la Nueva España (1554-1604). El apostolado de fray Jerónimo de Mendieta*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1989; Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 78.

[41] Torquemada, *op. cit.*, vol. VII, pp. 555-556.

[42] Basalenque, *op. cit.*, p. 383.

como le explicaban al rey algunos peninsulares radicados en Nueva España, los conflictos entre las santas religiones y la clerecía tenían como motivación última "quién tendrá a cargo las mejores provincias y pueblos más fértiles y de mejores temples y más poblados".[43] Y en apoyo a la política regalista exigían que los religiosos "no anden entremetiéndose para impedir las cosas de vuestro real servicio, porque es tanta la libertad y sanción que tienen, que en parte viven los que gobiernan estos vuestros reinos sujetos a ellos".[44]

A excepción de los franciscanos, las demás órdenes adquirieron propiedades rurales, directamente o a través de prestanombres que luego les hacían donaciones piadosas. Por este medio, adquirieron tierras en forma ilimitada y ocuparon mano de obra indígena o esclavos negros para su explotación. Tanto el clero diocesano como los frailes y la Compañía de Jesús acumularon grandes capitales a través de los Juzgados de Testamentos, Capellanías y Obras Pías que se encargaban de administrar el dinero de legados y herencias. Generalmente, la inversión de estas sumas se hacía en préstamos a los propietarios de fincas rurales y urbanas.[45]

Con el interés de ganar espacio e incrementar la población de los conventos, en esta misma época los obispos engrosaron las filas del sacerdocio diocesano y permitieron el ingreso de hijos de españoles a ellas. Los juicios para descalificar las aptitudes de los nacidos en Nueva España fueron comunes entre los religiosos peninsulares durante esta época, pero decayeron a medida que los novohispanos se volvieron más ricos y numerosos. Si bien para fines del siglo XVI la composición del clero secular era fundamentalmente de nacidos en América de ascendencia española, la ocupación de estos espacios había significado múltiples esfuerzos. La carrera eclesiástica no sólo significaba uno de los caminos más seguros para la sobrevivencia económica de la familia y la obtención de una posición socialmente prestigiosa, también era una vía de enriquecimiento. La riqueza era tenida como favorable a la dignidad de los altos prelados. La Iglesia quería que a sus

[43] Paso y Troncoso, *Epistolario...*, vol. X, p. 242.
[44] *Ibid.*, p. 188.
[45] Florescano, *Origen...*, p. 113.

obispos los adornara el oro, la plata, las perlas y piedras preciosas que representan al culto divino; "este tan rico aparato es un adorno místico, que significa las prevenciones del alma, con que debe llevarse el Obispo a misterios tan altos", decía Villarroel.[46]

Para atraer a los indios a la vida religiosa, incluso algunos frailes como Torquemada pedían volver al mismo sistema que se tenía ocho siglos antes: "la presentación de un catolicismo reluciente y magnífico, con complicadas ceremonias, música, danza, flores y cantos" y, como en otros tiempos, "la brillantez de los templos y la esplendidez de las ceremonias eran medios esenciales para redimir a los indios y para infundirles un profundo amor por la fe".[47] Para los primeros años del siglo XVII, la religiosidad era más externa y "ceremoniática".[48] La saturación de la vida cotidiana con representaciones religiosas, la continua relación de todas las cosas y las acciones con la fe y el pecado, la interpretación religiosa de los problemas, el poder de los sacramentos, las bendiciones, la oración y el culto a las reliquias, el aumento de las iglesias, conventos, fiestas, solemnidades y santos, también la afluencia de supersticiones semipaganas, y de invenciones religiosas; y, en el centro, el milagro —ese fenómeno misterioso capaz de elevar los sentimientos de veneración, asombro y terror—, eran todos ellos elementos de una cristiandad medieval que volvían a hacerse intensamente presentes. Entre lo sagrado y lo profano se borraban las distancias y la propia Iglesia permitía la relajación y hasta la burla de sus dictados.[49]

El centro de inspiración y dirección criolla se mantuvo estrechamente vinculado a las ideas y los valores establecidos por la Iglesia contrarreformista, en la medida en que ésta dominó la beneficencia, la enseñanza, las ciencias, las letras y las artes. Los criollos pelearon por aumentar —para los nacidos en América— la prelación en los oficios civiles y eclesiásticos. Solórzano Pereira defendía la prelación de los naturales por considerar que eran más aptos para los ministerios, debido

[46] Villarroel, *op. cit.*, p. 511.
[47] *Apud* Israel, *Razas...*, p. 60.
[48] Francisco Morales, "Franciscanos...", p. 24.
[49] Véase Gage, *op. cit.*, pp. 44-45, 60, 86, 92-99, 131-133.

a su amor a "la tierra y patria donde nacieron", porque contaban con pericia en la lengua que hablan los indios, "la qual maman en la leche los nacidos en ella", y porque

> los criollos —sostenía— pocas veces consiguen en España premio alguno por sus estudios, méritos y servicios; y si también se sintiesen privados de los que pueden esperar en sus tierras, y que se los ocupaban los que van de otras, podrían venir a caer en tal género de desesperación que aborreciesen la virtud y los estudios, pues pocos hay que los sigan sin esperanza de alcanzar para ellos alguna honra, premio y utilidad.[50]

Los conventos que proliferaron en esos tiempos tenían una función social de beneficencia, caridad y enseñanza; proveían de ocupación y destino a muchos novohispanos y novohispanas. A pesar del voto de pobreza, en estos lugares, los monjes y monjas podían tener rentas, poseer bienes y realizar, por medio de intermediarios, muchas actividades económicas. Para las monjas, el voto de clausura era relativo, pues podían recibir visitas. Los conventos se convirtieron en una gran atracción económica, ya que además de los servicios de indios, recibían limosnas, obvenciones y capellanías. Algunos tenían sus tierras, molinos y ganados, celebraban fiestas que representaban ingresos, eran ayudados por los cofrades y cobraban por las misas y la administración de los sacramentos. El crecimiento de los criollos en los conventos fue notable desde mediados del siglo XVI, así como su ocupación de los puestos de poder.[51] Con dinero, los criollos llegaron a comprar favores de Roma y de las cortes de Madrid y se permitieron una vida relajada. El convento agustino llegó a semejarse a un centro de convivencia social, más que un centro religioso. Los frailes observaban poca obediencia y castidad, cobraban por administrar los sacramentos, maltrataban a los indios, bebían vino, jugaban a los naipes, recibían visitas, tenían hijos con las barraganas, poseían criadillos y propiedades, subastaban cargos prioriales, salían a comer, iban de comedias y a los

[50] Solórzano Pereira, *op. cit.*, vol. II, pp. 51-52.

[51] Véase Antonio Rubial García, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989, pp. 65-83.

toros.[52] En 1593, el virrey Velasco señalaba que había agitación en los conventos de la Provincia de México, Tlatelolco, Texcoco y San Hipólito en Oaxaca, quizá —decía— por faltar ancianos sabios y nacidos en España y haber entrado criollos con menos brío y rigor en las conciencias.[53]

Los criollos ejercieron una fuerte presión para tomar posiciones directivas al interior de las órdenes mendicantes. Insistentemente le solicitaron a la corona la distribución de los oficios y desataron —con el apoyo del ayuntamiento de México y la oligarquía en formación— una lucha en contra de los peninsulares, como respuesta a su menosprecio y descalificación. En los pleitos que se relacionaron con las alternativas, los peninsulares acusaban a los criollos de codicia, al anteponer sus intereses económicos, los de sus parientes y amigos, a los de los indígenas. También los acusaban de no acatar la observancia de las leyes, sobre todo al alargar su estancia en el poder[54] a través de visitas y regalos al virrey y otros funcionarios o incluso por medios "diabólicos". Las mismas acusaciones de favoritismos y vida licenciosa se hacían a los frailes peninsulares. De este modo, en realidad, ambas facciones luchaban por una misma razón: los beneficios económicos y el control social.

De uno y otro lados del Atlántico se reconocía que los intereses de los del Partido de los de España y los del Partido de los de la Patria —como los denominó Basalenque—[55] eran antagónicos. Después de varios conflictos, entre los franciscanos —que eran más numerosos en su composición peninsular y controlaban la mayor parte de las provincias del centro— se estableció la "ternativa" o administración trienal de cada uno de los siguientes grupos: los españoles (nacidos en España que habían sido ordenados ahí), los hijos nacidos en la provincia o mestizos (españoles que habían tomado el hábito en Nueva España) y los criollos (originarios de Nueva

[52] Véase Antonio Rubial García, *Una monarquía criolla (la provincia agustina de México en el siglo XVII)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990, p. 20.

[53] Lavallé, *Recherches sur...*, p. 426.

[54] Basalenque, *op. cit.*, p. 382.

[55] *Ibid.*

España que habían tomado el hábito en este mismo lugar). Como de cada nueve frailes seis eran peninsulares y esto garantizaba el control de las dos terceras partes de las provincias, los problemas prosiguieron. En 1612, se decidió una distribución tripartita de los oficios de provincial, definidores, custodios y guardianes.[56] En 1619, a través de un Breve, el papa Urbano VIII fijó canónicamente el derecho de sucesión de criollos y peninsulares, alterna y trienalmente, en el gobierno de las provincias religiosas.[57] Con objeto de aplacar las pugnas entre los nacidos aquí y los de allá, los dominicos establecieron, para el control de las provincias y las parroquias indígenas, el sistema de alternancia trienal para ambos grupos. Entre 1626 y 1627, esta misma política fue adoptada por los agustinos.[58]

En la primera mitad del siglo XVII, los jesuitas, que habían sido ajenos a los problemas de la alternativa por guardar una rigurosa jerarquía dentro de su Compañía, también modificaron sus creencias sobre los nacidos en América y emprendieron, con más vigor, lo que se convertiría en un movimiento procriollo. Desde su llegada a Nueva España, en 1572, este cuerpo religioso —que no era regular ni secular— había estado exento del pago del diezmo, había contribuido a limitar la actividad de las órdenes primitivas y a que las parroquias de indios fueran entregadas a los párrocos.[59]

ABUSOS Y COMPONENDAS

En Nueva España, un testigo de vista —como otros tantos— acusaba a las autoridades, los funcionarios y la oligarquía de

[56] Véase Carmen de Luna Moreno, "Gobierno interno: la alternativa tripartita en el siglo XVII", en *Franciscanos y mundo religioso en México. Panoramas de Nuestra América*, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, pp. 55-72.

[57] Cuevas, *Historia de la Iglesia...*, vol. III, p. 239.

[58] Rubial, *El convento agustino...*, pp. 106-107; *Una monarquía criolla...*, p. 46.

[59] Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 35.

alterar las leyes, desatender las órdenes superiores, apartar su mirada de España y murmurar en contra de ella "con públicos pasquinos y maldiciones".[60] Los que detentaban el poder material o espiritual debilitaban la imagen y representación de la corona al promover actos ilícitos para ocultar los suyos propios.[61] Los poderosos se ayudaban y respaldaban entre sí, establecían alianzas personales que tenían una importancia mayor que las consideraciones dictadas por el rey o Dios. En las prácticas locales, sus arreglos, compromisos y necesidades relegaban u omitían las disposiciones del aparato jurídico metropolitano.[62] De esta conducta participaban los advenedizos, de quienes se decía eran muy hábiles en usar intrigas y muy dados a los vicios y profanidades.[63]

Varios testimonios de la época señalan a la codicia como la causante de la corrupción general y destrucción del reino. Aseguran que por ella los funcionarios y eclesiásticos permitían la idolatría y "muchas cosas indignas e indecentes", pues para tolerarse sus flaquezas, tenían que permitir las flaquezas de otros.[64] Se afirmaba que la codicia impedía que los vasallos reconocieran la grandeza de la corona y desearan rebelarse contra las injusticias. La codicia abría las puertas a la herejía, permitía que ganara terreno la intromisión extranjera (Inglaterra, Francia y Holanda)[65] y había sido más eficaz para despoblar que la crueldad, la guerra, la peste y el hambre. Se recordaba que las grandes monarquías habían muerto por codicia: "va secretamente quitando la autoridad real a V. M., consumiendo sus fuerzas al fisco, gastando los reales tesoros y cortando los pies y las manos de la república (que son los indios)".[66] Es una violencia interior, un gran vicio; es la destrucción de la virtud.[67]

Así, la codicia parece registrarse como una de las conduc-

[60] Fernández de Villalobos, *op. cit.*, p. 259.
[61] *Ibid.*, p. 270.
[62] Alberro, *Inquisición...*, pp. 273-274.
[63] Véase Icaza, *op. cit.*, p. XV.
[64] Fernández de Villalobos, *op. cit.*, p. 342; y Paso y Troncoso, *Epistolario...*, vol. X, p. 272.
[65] *Ibid.*, p. 278.
[66] *Ibid.*, p. 219.
[67] *Ibid.*, p. 221.

tas más generalizadas entre todos los grupos sociales y constituirse como una especie de tumor destructor que carcome y destruye al sistema: "llama y muerde de ver tanta plata hecha de pasta de carne y sangre de pobres y miserables indios y españoles", decía un aventurero español.[68] Lejos de una idealización de la conducta indígena,[69] la avidez por la obtención de riqueza y privilegios también penetraba en las comunidades de "naturales", como cuando los antiguos caciques eran desplazados por sus propios congéneres o cuando éstos entraban en contubernios con los funcionarios y se las ingeniaban para liderear y exprimir a los indios.

En esa época, las denuncias sobre corrupción se dirigieron, sobre todo, a los que detentaban algún cargo u oficio público. La compraventa de estos puestos fue uno de los asuntos de mayor rapacidad y tensión.[70] Con fuertes resabios medievales, como recompensa a sus servicios, en las primeras décadas de la Conquista —a través de mercedes reales y negociaciones en las capitulaciones— la corona había concedido los nombramientos de adelantados y gobernadores, corregidores y alcaldes mayores, capitanes generales y alcaides de fortalezas. Se les había concedido a los conquistadores, descubridores y colonos también la prerrogativa de proveer determinados cargos públicos dentro de sus respectivas jurisdicciones. Fuera de estos casos excepcionales, la designación de los funcionarios del Estado se había llevado a cabo a través de títulos jurídicos otorgados por Real Cédula como compensación gratuita por servicios o a través de una retribución (o compra disimulada).[71] Estos nombramientos tenían un carácter vitalicio o máximo por dos vidas; pero los particulares presionaban para alcanzar la perpetuidad y la posibilidad de heredarlos como parte de su patrimonio. Los pretensores o beneméritos que aspiraban a los puestos públicos, por ser hijos de los primeros conquistadores y colonizadores, demandaron el cumplimiento del derecho de prelacía. Esto sig-

[68] Fernández de Villalobos, *op. cit.*, p. 259.

[69] Véase Anita Brenner, *Ídolos tras los altares*, Domés, México, 1983.

[70] John H. Parry, *The Sale of Public Office in the Spanish Indies under the Hapsburgs*, University of California, Berkeley y Los Ángeles, 1953, p. 70.

[71] Ots, *op. cit.*, p. 46.

nificaba ser preferidos en la provisión de puestos, beneficios y gratificaciones que se crearan o quedaran vacantes en las audiencias u obispados de los que fueran oriundos.[72] La legislación indiana había precisado en qué condiciones y para qué tipo de puestos u honores era aplicable este derecho;[73] sin embargo, con el tiempo, los beneméritos habían sufrido continuas burlas por el favoritismo o nepotismo de los peninsulares. Esta situación había motivado gran inconformidad e incluso se habían aventurado ideas relativas a organizar luchas conjuntas de todos los nacidos en estas tierras, incluidos los indígenas.

Desde el reinado de Carlos V, los cuidadosos principios de selección, según las capacidades profesionales para los cargos, se fueron abandonando en favor de las necesidades financieras de la corona. El paso definitivo del oficio como merced al oficio como renta se dio en 1558, cuando el Consejo de Indias encontró en este comercio una posibilidad de aumentar los ingresos del erario. En virtud de la demanda para comprar los oficios por "juro de heredad", la monarquía española vendió cada vez más un mayor número de cargos por dos vidas o a perpetuidad. Con Felipe II, al establecerse el requisito de que toda concesión, oficio o renuncia dejara de hacerse de manera privada y contara con la aprobación real, la venta de cargos públicos en las colonias americanas se convirtió en una forma de modernizar el sistema de gobierno; pero también de convertirlo en monopolio de la corona.[74] Si bien los puestos judiciales quedaron excluidos, hacia 1580 se ofrecieron a la venta los puestos de escribano, alférez, alguacil, tesorero, registrador, corredor, y otros; pero, en vista de que éstos no generaron los resultados financieros deseados, por falta de interés en ellos, a partir de 1581 se amplió la lista de oficios a la venta y, progresivamente, se fue implantando un sistema atractivo para los compradores.[75] Los puestos menores se ven-

[72] Diego de Encinas (comp.), *Cedulario indiano*, Cultura Hispánica, Madrid, 1945, vol. I, pp. 28-29.

[73] Parry, *op. cit.*, p. 4.

[74] *Ibid.*

[75] Francisco Tomás y Valiente, *La venta de oficios en Indias (1492-1606)*, Instituto de Estudios Administrativos, Madrid, 1972, pp. 42-102; Solórzano Pereira, *op. cit.*, vol. II, pp. 206-208.

dieron con la dirección de los virreyes o gobernadores, lo cual al privilegiar a sus sirvientes y familiares, se prestó a abusos de autoridad.

Aquellos que se apropiarían de algún cargo público —a veces gracias a préstamos— adquirían una buena posición social, le aseguraban a sus herederos un ingreso seguro y a menudo los tomaban como negocio pues, para recuperar su inversión con intereses, renunciaban a él, buscaban comprar otro más lucrativo y —con los beneficios— se hacían de propiedades.[76] "Entrando en el oficio estos jueces —denunciaba un testigo—, todo su intento y asunto principal es disponer medios para sacar la plata para pagar las gruesas cantidades que quedó debiendo y salir con ganancia de este oficio."[77] Las utilidades dependían de la riqueza de los colonos de la jurisdicción, quienes por lo común padecían el mal gobierno. Algunos criollos, en su lucha contra los advenedizos, apuntaban que la venta de cargos públicos contribuía a la ruina del reino, pues no era gente de calidad quien los ocupaba, sino aquellos que tenían más dinero y estaban interesados no en servir a la república sino en enriquecerse.[78] El cohecho —según Gómez de Cervantes— era el resultado de la venta de estos puestos a gente practicante de ejercicios viles y se realizaba de muy diversas formas: a través de regalos otorgados por los indios a los jueces, de los vecinos y gente pobre a los repartidores de indios para conseguir servicios o de los ricos a los alguaciles para obtener indios en repartimiento.[79] Además del intercambio de regalos, hacían negociaciones privadas, promovían la obtención de utilidades por todos los medios, obligaban a los pobres vasallos a vender sus mercancías a los precios que ellos imponían y ordenaban que no hubiera más tienda que la suya. La venta de cargos —según este mismo testigo— era motivo de perjurios, pecados, usura y opresión.

Los novohispanos acataban la disposición real de no aspirar a los cargos de virrey o arzobispo, pero sí se interesaban por los puestos que le seguían en la escala jerárquica, aunque

[76] Parry, *op. cit.*, p. 70.
[77] Fernández de Villalobos, *op. cit.*, p. 239.
[78] Gómez de Cervantes, *op. cit.*, pp. 93-94.
[79] *Ibid.*, p. 24.

sólo se les asignara una pequeña proporción. La lucha por los puestos deja ver cómo habían tomado conciencia de que los mayores poderes se concentraban en manos de los encargados de atesorar y prestar, pesar y medir, tasar y organizar. Frente a los advenedizos, criados y allegados de los funcionarios reales, los criollos consideraban que sus derechos de ocupar estos puestos eran mayores, primero porque el rey había dejado asentado que los hijos de los conquistadores tenían prelacía sobre ellos, después porque decían considerarse a sí mismos "hombres virtuosos, de entendimiento y capacidad para administrar mayores y más graves cargos".[80]

La encomienda había dado paso a la extensión del corregimiento, un tipo de jurisdicción administrada por oficiales reales. Los corregidores constituían la base de la autoridad administrativa virreinal. A partir de 1575, generalmente fueron los allegados del virrey o los oidores, supuestamente peninsulares de "alcurnia", miembros de las órdenes militares, recién desembarcados y, ocasionalmente, "criollos nobles".[81] Gozaban de una excesiva liberalidad —aceptada por el virrey y el Consejo de Indias— como compensación a su fidelidad al gobierno y a los bajos salarios que percibían. Al encontrarse lejos de los centros de autoridad, abusaban de su influencia política y administrativa e iban mermando las facultades de decisión de la Península. Para obtener los máximos beneficios de su explotación a los indios, les vendían productos innecesarios y les compraban sus cosechas a precios muy bajos para colocarlas en México, Puebla o los centros mineros. Ellos eran los principales encargados de la corrupción del sistema de repartimiento: cobraban por conceder mercedes, imponían multas por infracciones a los reglamentos civiles o a las leyes criminales y llevaban a cabo otras prácticas deshonestas.[82] Muchos realizaron una actividad comercial relacionada con la venta de maíz y trigo, aves de corral, ganado y artículos agrícolas, se hicieron de propiedades y especularon con las mercancías. Por todo esto, el puesto de corregidor era muy

[80] *Ibid.*, p. 92.

[81] *Ibid.*, p. 93; Gibson, *op. cit.*, pp. 86-98; *Advertencias...*

[82] Gómez de Cervantes, *op. cit.*, pp. 46-47; José María Ots Capdequí, *El Estado español en las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1941, p. 62.

demandado y como los corregimientos no se daban con el mismo tiempo ni consideración de salario que en Castilla —según Dorantes de Carranza—, de ello se desprendía que, al no resolver las necesidades de sustento, ocurrieran abusos y extorsiones.[83]

Los cabildos o ayuntamientos locales y urbanos constituyeron la esfera de acción y defensa más importante para los criollos. Los puestos de regidores municipales eran elegidos y los de las ciudades de México y Puebla eran comprados en almoneda real. Para los criollos, estos cargos traían consigo gran prestigio social, pues constituían uno de los rangos más altos de la jerarquía social sin títulos, además de que sus encargados eran los líderes naturales de la opinión pública, con capacidad de decisión y posibilidades de aumentar su poder al distribuir la tierra, establecer los impuestos locales, construir las obras públicas, participar en la conformación de las cofradías, organizar la policía local, el mantenimiento de las cárceles y caminos, la inspección de los hospitales, fijar los precios de los mercados locales y regular el comercio y los abastos. Muchos de los primeros "señores de ganado" eran o habían sido miembros de los cabildos.[84] En esa época, a diferencia de otros cabildos novohispanos o españoles, el de México no estaba representado por una oligarquía bien organizada ni una política encaminada a su fortalecimiento, como sí ocurría en Puebla, donde las alianzas matrimoniales y los lazos económicos del grupo concejil le permitían una mayor toma de decisiones.

A partir del gobierno de Luis de Velasco *el Viejo* (1550), los beneméritos que perdieron poder en los cabildos fueron sustituidos, primero por gente nueva proveniente de la corte y la nobleza castellanas, después por familiares del virrey e inquisidores y por mineros, mercaderes y obrajeros. En esa época se registraron acaloradas luchas de intereses y, frecuentemente, los documentos de los archivos de los cabildos se perdieron para ocultar irregularidades.[85] Un ejemplo de esto es lo informado en 1582 por el procurador de Puebla:

[83] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 236.
[84] Florescano, *Origen...*, p. 30.
[85] De la Peña, *op. cit.*, pp. 152-166.

todo el regimiento ha estado en dos parentelas, y los alcaldes que se han elegido y eligen han sido y son deudos y parientes de los del cabildo, y si algunos se eligen fuera destos son por cartas y favores, y no los que convienen, y por esta causa la justicia y la ejecución de ella siempre va por parcialidades en favor de sus deudos, y no ha habido ni hay más justicia de la que quieren los regidores.[86]

Entre el siglo XVI y el XVII, el equilibrio entre el gobierno virreinal y la oligarquía novohispana fue sensible. Dos de las funciones gubernamentales básicas, la acuñación de moneda y la defensa de la tierra firme, se habían confiado a particulares. Las élites locales ganaban poder y, como consecuencia del auge económico, la intervención de los intereses privados —especialmente de los comerciantes— aumentaba. Para estos últimos, era muy importante estar en buenos términos con el Estado y ocupar puestos burocráticos, sobre todo aquellos destinados a aplicar restricciones al intercambio, permisos y contratos. Por su parte, al Estado le interesaba tener buenas relaciones con la gente del dinero y el capital para enfrentar sus problemas financieros.[87]

En suma, el periodo de 1570 a 1630 se caracterizó por un importante aumento de las transgresiones a la ley: injusticias en los procesos judiciales, negocios ilícitos, frecuente especulación con la tierra, abusos en el empleo de mano de obra, fraudes, ineficiencia.[88] La adquisición de cargos oficiales por la oligarquía y sus incondicionales había significado el incremento de la corrupción, pues ellos manejaban el abasto de la ciudad en provecho propio y de su parentela y establecían contubernios con los proveedores de granos y ganado. En 1621 el virrey Gélvez llegó a la Nueva España con instrucciones de Felipe IV y del conde duque de Olivares de poner freno al dispendio y descuido administrativo de la colonia. En pocos meses, Gélvez acabó con la especulación de los cereales, reprimió las actividades ilícitas de los grupos privilegiados, aumentó el control aduanal en Veracruz y Acapulco, regularizó

[86] Citado en *ibid.*, p. 167.
[87] Hoberman, *op. cit.*, p. 182.
[88] Stafford, *op. cit.*, pp. 94-114.

el pago de alcabalas y defendió a las órdenes mendicantes. Al igual que en España, para ese momento se registraba un significativo relajamiento de las costumbres y aparecían distintos tipos de "conductas desviadas". Se persiguió a los bandidos, se encarceló a los malhechores, se desalojó a las prostitutas de las calles, se cerraron los burdeles y los garitos. Pero la oligarquía y la alta burocracia novohispana, el clero diocesano, los jesuitas y los carmelitas descalzos apoyaban al arzobispo Pérez de la Serna —afamado por su espíritu mundano y su demagogia—, quien se oponía al virrey. En 1624, Pérez de la Serna excomulgó a Gélvez. La audiencia decidió expulsar al arzobispo, pero se produjo un levantamiento en la capital contra el virrey. En su camino hacia Veracruz, el arzobispo proclamó la *cessatio a divinis*, con lo cual se cerraron las iglesias y los curas agitaron a los indios diciéndoles en náhuatl que por culpa del virrey habían perdido a Dios. Ante los disturbios y la acusación de hereje luterano, Gélvez se vio obligado a retirar sus órdenes, liberar a los oidores que había apresado y permitir el regreso del arzobispo. Finalmente fue Gélvez el que tuvo que huir.[89]

Desde los primeros años del siglo XVII, la corona española hizo intentos por intervenir en el comercio de tintes (cochinilla e índigo) y cacao y de imponer nuevos impuestos. Sin embargo, los intereses privados novohispanos habían crecido demasiado y, con distintas artimañas, los comerciantes detuvieron las disposiciones. Más tarde, en Sevilla y Madrid, se consideró que el comercio novohispano del Pacífico era una grave amenaza para la economía española. Se reorganizó el sistema aduanal y se limitaron los intercambios entre la Nueva España y Perú. En 1634, debido a la ampliación del tráfico ilegal, el rey prohibió todo comercio entre ambas audiencias. Esto fortalecería el contrabando y el descontento criollo. Una vez cortadas las transacciones comerciales con Perú y disminuidas las del Pacífico, los cabildos —ocupados generalmente por criollos— tuvieron como principal enemigo al virrey, quien imposibilitaba las negociaciones directas. Para reforzar su posición contra el gobierno, los criollos procuraron obte-

[89] Israel, *Razas...*, pp. 151-163.

ner apoyo de los visitadores y otros funcionarios nombrados por el gobierno de Madrid, aunque no dejaron de realizar transacciones ocultas a toda autoridad. La insurrección de 1624, las demandas fiscales, las restricciones al comercio y otras medidas mostraron los problemas de legitimidad que enfrentaba el gobierno, así como lo inoperante de la tradición real. Aunque los colonos seguirían siendo fieles a la corona, el criollismo se afianzaba.

Cacicazgos y compadrazgos

En la Isla Española se denominaba *caciques* a aquellos que regían o gobernaban los pueblos de indios; en Perú *curacas* y en México *tecles* o *coaciques*. A diferencia de los caciques nobles (sucesores de los *tlaloque* y *teteuctin*), a los caciques menores y principales (parientes de los *caciques* y sucesores de los *pipiltin*) les correspondía cobrar los tributos y entregarlos a un superior, juntar a los indios para llevarlos a las faenas o realizar servicios personales. En recompensa, recibían una fracción de tierra, parte de la tasa del tributo y el derecho a servirse de los indios en trabajos domésticos y el cuidado de sus animales. Es conocido cómo el miedo que inspiraban permitía "infinitas estafas y extorsiones y violencias" y cómo para conseguir de los indios algo, el cacique era insustituible. Por ello, al intentar introducir la fe, los evangelizadores tenían que ganarse primero su voluntad.[90]

Con excepción de las guerras chichimecas que entraban en su fase final al concluir el siglo XVI, durante el periodo de 1570 a 1630 no se tienen registradas otras grandes confrontaciones bélicas, como tampoco sublevaciones o revueltas rurales de importancia y magnitud.[91] La tradición guerrera mesoamericana había constituido el núcleo del culto al sacrificio y, por lo tanto, la base de la cohesión social y del desarrollo económico de los pueblos. Esta tradición cultural había sido desterrada del mundo indígena, desde la Conquista, a través de

[90] Véase Solórzano Pereira, *op. cit.*, pp. 194-196; Weckmann, *op. cit.*, vol. II, p. 439.

[91] Katz, *op. cit.*, p. 79.

una estrategia básica: el desplazamiento del cacique, de su papel de protector de las amenazas externas, de conductor del saqueo, la expansión territorial, la caza de esclavos y la exacción de tributos, hacia su papel como servidor y mediador para facilitar el control colonial.

A los cerca de 35 cacicazgos indígenas creados en el siglo XVI —que según los cronistas estaban compuestos por bienes, servicios y concesiones, de un modo similar a los mayorazgos de origen romano— la corona les había otorgado los mismos privilegios que a los dominios españoles, inclusive títulos nobiliarios y la consiguiente autorización del uso de su propia heráldica y genealogía, si sus titulares se sometían y eran bautizados. Además, los habían concedido con carácter hereditario —incluso por línea femenina—, les habían incorporado el estatuto de limpieza de sangre y a sus depositarios los habían reconocido como súbditos del rey. Solórzano Pereira sostenía que era importante tener ganados a estos caciques. A través de diversas cédulas reales, y con la intención de que cuando crecieran fueran mejores cristianos y pudieran persuadir y ordenarse, se habían mandado fundar colegios para instruir a sus hijos en la fe católica, el derecho y la lengua española.[92]

A pesar de la inspección de los visitadores, en las primeras décadas después de la Conquista, los caciques y encomenderos se habían dado privilegios que no les correspondían, pues siendo legalmente señores de tributos, habían establecido relaciones como señores de vasallos: consideraban a los pueblos de indios como propios, asumían ilegalmente la jurisdicción sobre ellos, los desarraigaban y, en ciertos casos, hasta se apropiaban y repartían sus tierras como botín.[93]

Entre la nobleza indígena, que en esos tiempos atravesaba por un franco proceso de descomposición, se contaba a unos pocos que se habían incorporado a la oligarquía y otros que, al igual que los macehuales, habían sido burlados y despojados de sus tierras. Cuando en 1571 a los caciques se les impuso el pago de tributos, unos vendieron sus tierras, otros com-

[92] Solórzano Pereira, *op. cit.*, pp. 194-196.
[93] Weckmann, *op. cit.*, p. 429.

praron esclavos negros y conservaron algunos sirvientes y hubo quienes se dedicaron al comercio en gran escala.[94] Los que acapararon y robaron a los indios generalmente eran jefes improvisados —en ocasiones apoyados por las mismas comunidades— que ahora ocupaban el lugar de los antiguos caciques y, como intermediarios, además de contribuir a la distribución y explotación de la mano de obra, desviaban la venganza indígena hacia lo insustancial. Los mandones vendían "en menos de la mitad" de lo que valían los frutos de la tierra. Ellos recogían el dinero, se plegaban a la voluntad del alcalde mayor y a los indios les entregaban poco o ningún beneficio. Decía un testigo de vista que "los mandones hacen mayores iniquidades que los jueces, porque estos indios nobles carecen de razón y son tiranos notablemente con otro indio que se le sujeta y obedece ".[95] En 1585, a instancias de la corona, el arzobispo Moya de Contreras les prohibió portar armas; no obstante, en regiones apartadas del centro del virreinato, los caciques las conservaron, junto con la costumbre de vestir a la española, adornar sus caballos y ser presuntuosos y déspotas.

Debido al antecedente de la encomienda y la presencia de los caciques y principales, la situación del centro y sur de Nueva España era distinta a la del norte. Torquemada describía, respecto a la provincia de Tlaxcala, los vínculos autoritarios que se habían creado durante el siglo XVI y la forma como habían sido distribuidos los mayorazgos. Cualquier capitán o *tecuhtli* que fundaba una casa solariega o vínculo de mayorazgo —afirmó— tomaba para la casa principal las tierras, fuentes, montes, ríos y lagunas de mejor suerte y pastos, y las demás las repartía entre señores menores o gente a su servicio y vasallaje, es decir, entre sus soldados, parientes y amigos, quienes estaban obligados a obsequiar con aves, casas y flores al señor del mayorazgo y a cuidar y reparar su casa. Éste, a su vez, estaba obligado a regalarles objetos, "acariciarlos y darles de comer". Y así como los señores mayores eran servidos de señores menores, éstos lo eran de otros vasallos, po-

[94] Israel, *Razas...*, p. 52.
[95] Fernández de Villalobos, *op. cit.*, p. 248.

blando y ennobleciendo Nueva España pues todos se trataban con respeto, reverencia y adoración y contribuían a la paz y concordia entre sí y con otras provincias. Además, gozaban de la abundancia de su propia producción, así como del comercio que realizaban entre uno y otro mares: oro, cacao, algodón, ropa, miel, cera, plumas.[96]

Mientras a mediados del siglo XVI, en la zona centro-sur proseguía la conquista y pacificación de los indios rebeldes, en la mayor parte de lo que hoy denominamos Mesoamérica, la fase de conquista prácticamente había concluido y la división entre la república de indios y la de españoles era ya inoperante. Cabe recordar que después de las grandes epidemias (1576-1577), la población indígena no volvió a crecer hasta las primeras décadas del siglo XVII y que, por el corto promedio de vida y la elevada desaparición de la población indígena, ya no quedaban testigos oculares del mundo prehispánico. Muchas de las comunidades indígenas, que —como antes se indicó— se habían vuelto a congregar con gente procedente de distintos pueblos, estaban imposibilitadas para restablecer sus antiguas formas religiosas y de gobierno, en tanto su centro de cohesión —el culto al sacrificio—, junto con su estructuración teocrática, y, por consiguiente, la parte central de sus culturas, había sido destruida. En aquel entonces, se introdujo el cargo de gobernador no *tlatoani*, electo o designado, con el fin de reducir las facultades de caciques hereditarios. Como pocos indígenas deseaban ser gobernadores o alcaldes y como surgían nuevos gobiernos —por el paso de muchas de las jurisdicciones territoriales del rango de sujetos a cabeceras—, a fines del siglo XVI los antiguos caciques y principales fueron perdiendo el poder de intermediación entre las comunidades indígenas y la corona y fueron sustituidos por otros de distinta ascendencia.[97]

En el caso de la zona norte, las grandes propiedades semiindependientes y las nuevas comunidades agrícolas tuvieron como autoridad a un "amo", quien, para la explotación de la mano de obra, usó como intermediario a un jefe improvisado

[96] *Cf.* Torquemada, *op. cit.*, vol. I, p. 381.
[97] Gibson, *op. cit.*, pp. 169-170, 192.

conocido como "mayordomo". Los mayordomos tenían la función de evitar la organización comunal indígena, imponer el trabajo de modo coercitivo y exigir pagos en la misma forma. La libertad que les ofreció su lejanía del centro burocrático y el reconocimiento concedido por la corona para controlar y dominar estas aisladas regiones y extender sus dominios, les permitió, a estos "amos", concentrar todo el poder e incluso reforzarlo con el establecimiento de negocios y relaciones de parentesco con los funcionarios. También cabía la posibilidad de que ellos mismos fueran, simultáneamente, señores, mineros, comerciantes y servidores virreinales. El caso —descrito por François Chevalier— del poderoso minero y propietario de Nieves, al norte de Zacatecas, Juan Bautista de Lomas y Colmenares, es un ejemplo de las desmesuradas ambiciones de concentración del poder y de las intenciones novohispanas de crear estados independientes dentro del Estado. Rebasando los ofrecimientos contenidos en los Ordenamientos de Colonización de 1573, Lomas y Colmenares pidió, en 1589, como gratificación a sus servicios de expansión territorial,

> los títulos de adelantado a perpetuidad en su familia, y de gobernador y capitán general para seis herederos, con todas las prerrogativas; solicitaba asimismo el derecho de repartir tres encomiendas perpetuas y las demás para el beneficiario y cinco herederos sucesivos, cuarenta mil vasallos a perpetuidad,

con las tierras, pastos y montes y aguas de los distritos en que se encontraran, además de todos los impuestos y derechos del dicho "estado". Solicitaba el título de conde o marqués, con justicia civil y criminal, y por último "veinte y cuatro leguas de tierra... con término cerrado e rredondo y acotado que el interesado podía escoger. Todo ello constituido en mayorazgo, con el monopolio de la ganadería de la región durante diez años..." Significativo fue —como lo subraya Chevalier— que al virrey Villamanrique la petición no le pareciera descabellada y que fuera el rey el que, después de cinco años, la rechazara.[98]

Las relaciones sociales de tipo autoritario se habían mantenido desde la Conquista. Los vínculos de recíproca depen-

[98] Chevalier, *op. cit.*, p. 202.

dencia y lealtad, la ciega adhesión a las normas —o, en su defecto, la apariencia de su cumplimiento—, la organización impuesta, los obstáculos al ejercicio de la duda y la libertad de acción, conformaron un circuito cerrado cuyas posibles fugas no alteraron el funcionamiento de los poderes establecidos. Las formas de vasallaje y servilismo habían creado un denso e intrincado sistema que inhibía el pleno desarrollo de la conciencia individual. Por un lado, los novohispanos seguían siendo obedientes de las jerarquías, las leyes y representaciones monárquicas y contrarreformistas; por otro, disimuladamente las esquivaban. Ante la imposibilidad de descargar su violencia en una lucha frontal contra los peninsulares, los novohispanos estructuraron sus propias personalidades autoritarias y desviaron la venganza hacia sus congéneres más desprotegidos. En este sentido, compartían la creencia de que existía una división natural entre los destinados a poseer y ejercer la autoridad y los destinados a sufrirla. Se plegaban a la máxima que afirmaba que todo dominio deriva de Dios como primer dominante. El autoritarismo se expresó en diversas conductas y sentimientos: el desprecio, la represión, el afán de dominio, la vigilancia entre miembros de corporaciones y núcleos familiares, la masculinidad frente al ideal mariano de lo femenino... El freno puesto al despliegue de una conciencia individual autónoma, de la cual pudieran derivar grupos sociales o facciones políticas ajenos a la corona, llevó a los novohispanos a implantar sus particulares formas de autoridad local y a diseñar sus propias estrategias de transgresión. Entre éstas destacaron el caciquismo y el compadrazgo.

Así, el sistema caciquil constituyó una parte de la estructura autoritaria que se adecuó a la necesidad de estrechar los vínculos de solidaridad social. Otra parte correspondió a las relaciones patriarcales y, en especial, al compadrazgo. Con esta institución medieval, muy arraigada en Andalucía, se fortalecieron y confirmaron, en presencia de Dios y la Iglesia, las alianzas personales o familiares y los lazos de compromiso mutuo de una comunidad.[99] Para presidir esta institución, se

[99] George Foster, "Cofradía y compadrazgo in Spain and Spanish America", en *Southwestern Journal of Anthropology*, 1953, vol. IX, núm. 1, p. 8.

elegía a un padrino que tenía la función de proteger la vida futura del allegado o la comunidad, garantizar los vínculos del núcleo familiar o social y revestirlo de honor.[100] El padrino aumentaba su fama mediante la posesión de protegidos y éstos participaban del honor de su tutor. Cada una de las partes obtenía servicios y ayuda del otro. Según este sistema de reciprocidades, la red de relaciones sociales se estrechaba: cada individuo aspiraba a tener clientes que le debieran fidelidad y respeto, compadres para intercambiar favores e igualmente padrinos a quienes pudiera solicitarles favores.[101] A diferencia de España, el compadrazgo en América se amplió al extremo de elegir padrinos o madrinas para el niño enfermo, la primera uña cortada, la nueva casa, etcétera. [102]

El compadrazgo, al sumar los poderes personales de sus miembros, concentraba, incrementándolo, el poder de una familia extensa o de una corporación. La prueba de la importancia de estas relaciones en Nueva España puede extraerse de las medidas adoptadas por la corona en 1575 para impedir que los vínculos familiares o de compadrazgo entre los funcionarios, sus parientes y la población local continuaran afianzándose; en lo significativo que resultaba la elección del padrino; y en la reverencia con la que aún hoy se emite el término.[103] El arzobispo Moya de Contreras dejó constancia de esta situación cuando, confiando en que corregidores llegados de España arreglaran las cosas con más concierto, decía que hasta ese momento "los alcaldes ordinarios [...] procedían como compadres", es decir, en complicidad con otros para actuar ilícitamente.[104]

El compadrazgo sirvió como protección, unión de fuerzas y forma social para atenuar las tensiones o conflictos. Además de los lazos de parentesco y del compadrazgo, para la formación de las grandes fortunas fueron muy importantes la influencia, las ligas o la pertenencia al centro del poder político virreinal o municipal. Ello aumentaba las posibilidades de

[100] Pitt-Rivers, *op. cit.*, pp. 83-112.
[101] Véase Chevalier, *op. cit.*, p. 62.
[102] Foster, "Cofradía...", p. 8.
[103] Gibson, *op. cit.*, p. 154.
[104] Calvo, *op. cit.*, p. 167.

controlar los circuitos económicos al tener acceso a la administración del crédito, los préstamos, la usura, las haciendas reales y municipales, al abasto de las ciudades y al permitir obtener carnicerías, veedurías con salario, estancos de pulque para que los indios se alcoholizaran, rentar naipes y dados y realizar compraventas ilegales de ganado, maíz y esclavos. Los puestos públicos eran ambicionados por los hijos de los comerciantes. Los que tenían el monopolio de los tratos y contratos gruesos y del crédito sostenían frecuentes relaciones con artesanos, labradores, minoristas, muleros, carreteros y funcionarios menores, con los cuales establecían relaciones de parentesco o compadrazgo. Eran fundamentalmente peninsulares que terminaban convirtiendo sus patrimonios en oficios que honraran su descendencia o en inversiones en bienes inmuebles, donaciones a los conventos u obras pías. En otros casos los capitales se enviaban a Castilla.

V. LAS CONDUCTAS CRIOLLAS

La recomposicion social, surgida de una nueva articulación de los intereses de los grupos, también se fue logrando a partir de una nueva distribución de los poderes. El misticismo, la magia, las supersticiones y el mundo de la fantasía recuperaron su brío en la impregnación de la vida cotidiana. En este ámbito, las poblaciones negra, indígena, española y mestiza se encontraron y el proyecto de la Contrarreforma pudo ejercer su fuerza de atracción hacia el catolicismo, aunque admitiendo formas de origen cultural diverso. El sentido del orden y la disciplina que implicó el restablecimiento de una sociedad claramente estratificada y jerarquizada, consecuente con la concepción universal y cristiana, contrastó con las muy variadas transgresiones, burlas y desacatos a las normas. El constante sabotaje al proyecto dominante se constituyó en un poder destructor pero a la vez creador de un modo de vida propio. Aquellos cuyos comportamientos respondían a intereses políticos y económicos arraigados en las instituciones ambicionaron los cargos públicos y eclesiásticos por ser los lugares privilegiados de enriquecimiento, don de mando y honorabilidad. Por los caminos de la intermediación entre el populacho y las altas jerarquías, entre la vida cotidiana y la excepcional, las solidaridades y los pactos, el compadrazgo y el cacicazgo, junto con la organización corporativa, evitaron la fuga extrema de los conflictos o la violencia incontrolada de los más oprimidos. Pero de entre todas las tensiones surgidas en esa época, sobresalió la lucha comandada por los criollos con distintos medios y a distintos niveles.

El término "criollo"

A pocos años de iniciada la conquista, la población blanca nacida en el Viejo o el Nuevo Mundos, pero que había desarrolla-

do un sentimiento de arraigo hacia América, protestó al sentir que la corona española desconocía sus privilegios al percibir la indefinición de su situación jurídica o la ausencia de derechos similares a los de los demás súbditos del Imperio. Asimismo, esta población integrada por españoles aclimatados a América o *baquianos*[1] —que en 1570 sumaba 6 500 hombres adultos y que a mediados del siglo XVII se duplicó— empezó a mostrar su descontento cuando sintió el peligro de ser desplazada por los advenedizos, *gachupines*[2] o *chapetones*.[3] En los tiempos de la crisis y recomposición, la acumulación de tensiones entre estos dos grupos propició el surgimiento de una lucha abierta.

La propia sociedad novohispana había llamado *españoles americanos* a los que, siendo el producto de matrimonios legítimos, eran tanto hijos de españoles como descendientes de español(a) e india(o), sin importar la proporción sanguínea.[4] De forma similar, el término *criollo* no designó siempre, exclusivamente, a los descendientes de españoles nacidos en América. Su valor léxico primitivo se encuentra en los términos *criar*, *crío* y *criazón*. *Criollo* es una alteración de *criadouro* y

[1] Se denominó *hombres de baquía* a los primeros españoles que quedaron de expediciones anteriores y que, por lo tanto, tenían un conocimiento práctico del terreno. Se refirió a los antiguos o viejos pobladores de América. *Cf.* J. Corominas, *Diccionario crítico-etimológico de la lengua castellana*, vol. I, Gredos, Madrid, 1954.

[2] *Gachupín* proviene de la voz portuguesa *cachopo*, que quiere decir tronco hueco o seco, y de *cachupín*, el español que se establece en América y que es llamado así por los primeros pobladores para referirse al que muestra torpeza e ignorancia acerca de las cosas americanas. Posteriormente, esta palabra se extendió a todo aquel español que se establecía en la América septentrional. *Cf. ibid. Cachupín* es el español "que pasa y mora en las Indias, que en Perú llaman chapetón. Es voz traída de aquellos países y muy usada en Andalucía, y entre los comerciantes en la carrera de Indias", Real Academia de la Lengua Española, *Diccionario de Autoridades*, vol. I, ed. facs., 1726, Gredos, Madrid, 1984.

[3] *Chapetón* es una voz más usada en Perú que en Nueva España. Se refiere a los novatos en la tierra. Véase *ibid.*; José Durand, "Baquianos y chapetones, criollos y gachupines. Albores de la sociedad colonial", *Cuadernos Americanos*, año 15, México, 1956, vol. 87, núm. 3, p. 151; Bernard Lavallé, "Del espíritu colonial...", pp. 54-55; Bernard Lavallé, "Situación colonial y marginación léxica. La aparición de la palabra *criollo* y su contexto en el Perú del siglo XVI", *Kuntur*, núm. 1, Lima, 1986, pp. 20-21.

[4] Véase Andrés Lira y Luis Muro, "El siglo de la integración", vol. I, p. 393, en *Historia general de México*, 2 vols., El Colegio de México, México, 1981.

una adaptación de la palabra portuguesa *crioulo* que originalmente se refirió al esclavo nacido y criado en casa de su señor o al negro nacido y criado en las colonias, diferente del bozal o del procedente de la trata. En primer lugar, lo utilizaron los colonos portugueses, y así fue como pasó a Brasil, desde donde se propagó al resto de América.[5]

Hasta donde se tienen noticias, la adopción del término *criollo* para referirse a la población blanca americana ocurrió después de que, durante dos décadas, los conquistadores, los primeros pobladores y sus descendientes habían conspirado en contra de los gobiernos de Nueva España, Guatemala y Perú con el fin de evitar la aplicación de las Leyes Nuevas (1542) o conjunto de disposiciones tendientes a proteger a los indígenas del maltrato de los encomenderos. Al parecer, en esa época, tanto los sediciosos como los servidores de la corona de las tres regiones mantuvieron una comunicación constante.[6] La primera vez que se utilizó *criollo* para nombrar al español nacido y criado en Indias se remonta a 1563, a una carta del obispo de Guatemala Francisco Marroquín al rey de España.[7] Aquí, al igual que en Perú —donde funcionarios virreinales lo mencionaron por primera vez en 1567—, fue utilizado al tener que responder a las quejas planteadas por la nobleza americana contra el proceso legal de extinción de las encomiendas y ante los reclamos de ser reconocidos como legítimos descendientes de los primeros grandes héroes y servidores del rey y de Dios en América. En el caso peruano, se vinculó al levantamiento de Melchor de Brizuela y Arias, por las mismas fechas en que ocurrió la rebelión de los hermanos Ávila y de Martín Cortés en Nueva España. En 1590, Joseph de Acosta fue el primero en utilizarlo en una obra escrita en Nueva España. En su *Historia natural y moral de las Indias...* Acosta señala que son criollos "los nacidos de españoles en Indias" cuando describe el chicozapote, esto es, cuando se refiere a una fruta *criada* en Nueva España.[8]

[5] Corominas, *op. cit.*, pp. 943-944.

[6] Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, Marcha, Guatemala, 1994, pp. 75-84; Rubio Mañé, *El virreinato*, vol. I, pp. 3-4.

[7] Lavallé, "Situación colonial...", pp. 20-24.

[8] Joseph de Acosta, *Historia natural...*, p. 185.

El desplazamiento léxico de *criollo,* de los esclavos negros a una parte de la población blanca, tuvo desde sus orígenes la intención de designar las conductas desviadas adoptadas por un grupo nacido y criado en América.[9] El surgimiento del término ocurrió por el temor español de que los intentos rebeldes se generalizaran en América, en parte porque resultaba perfectamente factible que los españoles americanos se aliaran con otros grupos sociales —justamente con los negros y mulatos— en contra de la corona. La inicial molestia expresada por los peninsulares cuando a sus hijos se les daba el nombre de criollos y la exigencia de los americanos de que se les llamara españoles y no criollos muestran que su uso fue originalmente despectivo, aunque muy pronto se le tratara de dar una connotación prestigiosa. En 1602, el inca Garcilaso de la Vega dijo que con ese término se nombraba a "los que nascen allá" —en América—, "porque se tienen por más honrados y de más calidad por haber nascido en su patria, que no sus hijos, porque nascieron en la ajena, y los padres se ofenden si les llaman *criollos*".[10] En 1619, la Compañía de Jesús ordenó imponer castigos a todo aquel que lo utilizara como insulto, pidió borrarlo de los libros de archivo y de las ordenaciones y dispuso desterrar todo lo que indicara diferencias entre los nacidos a uno u otro lados del Atlántico.[11]

Paulatinamente, para identificar a un grupo rebelde y para dar una explicación de las peculiares conductas observadas entre los americanos, las connotaciones raciales y de nacimiento se mantuvieron como una marca negativa entre los interesados en degradarlos y positiva entre los interesados en blanquearlos. Detrás de ellas se trataron de ocultar las divergencias de intereses entre los grupos que se disputaban los poderes materiales y espirituales: los recién llegados, los radicados, los nacidos en América...

Para mediados del siglo XVII, el valor léxico de *criollo* quedó prácticamente constreñido a su relación con el lugar de nacimiento y el ascendiente sanguíneo, posiblemente porque así lo quisieron los propios hijos de madre y padre españoles na-

[9] Lavallé, "Situación colonial...", p. 24.
[10] Corominas, *op. cit.*, p. 943.
[11] *Cf.* Bernard Lavallé, *Recherches sur l'apparition...*, vol. I, p. 345.

cidos en América, para distinguirse del resto de la población. Esto ocurrió en el mismo momento en que la sociedad subrayó la rígida separación entre los distintos estratos sociales y cuando el proceso del mestizaje se intensificó. En 1647, el erudito jurista español Solórzano Pereira hizo una división de tipo étnico: a los que nacen en las Indias de padres españoles —señaló— "vulgarmente los llaman *criollos*, y de los que proceden de españoles e indias, que se llaman *mestizos*, o de españoles y negras, que se dice *mulatos*". Añadió que "intencionalmente a los criollos no se les quiere reconocer como españoles porque éstos no quieren que gocen de su misma estimación y derechos".[12] A fines del siglo XVII, insistiendo en las relaciones sanguíneas, el padre Juan Meléndez, en su libro *Tesoros verdaderos de las Indias...*, modificó el sentido peyorativo de la palabra al decir que "el llamarnos criollos y no indianos es querer significar el mucho aprecio y estimación singular que hacemos de descender de españoles y de conservar en Indias la sangre pura española sin mezcla de otra nación".[13]

La estructura ambivalente de la personalidad

La evolución del término *criollo* transporta el conflictivo proceso de diferenciación entre las concepciones criolla y gachupina del mundo. Desde fines del siglo XVI, las pugnas entre ambos grupos se expandieron con celeridad y aspereza en virtud de su interés por comandar la sociedad novohispana durante el proceso de la recomposición. En estas pugnas se pusieron de manifiesto intereses morales y materiales que provenían de dos diversos proyectos: el monárquico y contrarreformista, que configuraba una unidad en cuanto a sus intentos de dominación, aunque los componentes civil y religioso presentaban divergencias relacionadas con la distribución del poder; y el proyecto criollo, que representaba a una po-

[12] Solórzano Pereira, *op. cit.*, vol. I, pp. 208-209.

[13] Citado por Bernard Lavallé, "Hispanité ou americanité? Les ambiguïtés de l'identité créole dans le Perou Colonial", en *Identités nationales et identités culturelles dans le monde ibérique et ibéro-americain*, Université de Toulusse Le Mirail, Institut d'Études Hispaniques et Hispano-Americaines, Tolosa, 1982, pp. 95-107.

blación que necesitaba arraigarse y apropiarse del medio físico y social que la rodeaba.

La voluntad criolla de dirigir de manera autónoma algunos aspectos de su vida privada, de tener injerencia en el establecimiento de las políticas y tomar a su cargo los negocios civiles, eclesiásticos y mercantiles, o sea, su resistencia a someterse plenamente al poder central, ocasionó problemas de tal magnitud que, vistos en conjunto, configuraron todo un fenómeno histórico. Los problemas para alcanzar una ventajosa posición se hicieron evidentes en los casos de la disputa por la mano de obra que quedó disponible después de las epidemias; en los pleitos por ocupar las prelacías y los cargos públicos; en las presiones a la corona española para que les concediera a los novohispanos mercedes y honores; en las luchas por establecer alternativas dentro de las órdenes regulares; en las pugnas entre el clero secular y los frailes mendicantes; en las exigencias presentadas a la monarquía con objeto de liberar la circulación de mercancías... en suma, en los intentos criollos por imponer sus verdades, saberes y poderes, ya fuera acatando la legalidad establecida o ya fuera transgrediéndola.

Tal vez el novohispano vivió la crisis del primer periodo colonial en forma análoga a como el europeo vivió la crisis del Renacimiento. Ambos se sintieron repentinamente separados y alejados de todo aquello que les era familiar, amputados de cuanto hasta entonces había prestado sentido a su vida.[14] Ante el ocaso del mundo indígena, del fraile y el conquistador; ante la triunfante invasión de unos advenedizos y de un proyecto calculado y completo —como el monárquico y contrarreformista—, los criollos sintieron la pérdida de lo inmediato y lo concreto. La vivencia de desarraigo, la perplejidad ante los sucesos, la conciencia de no estar en conexión con la naturaleza y en vínculo con su sociedad constituyeron formas de alienación que se experimentaron en ésta, al igual que en casi todas las crisis sociales.[15] También tendió a ensalzar el "yo" y conformar así una personalidad criolla nar-

[14] *Cf.* Arnold Hauser, *El manierismo y la crisis del Renacimiento*, Madrid, 1965, p. 216.

[15] Véase *ibid.*

cisista y autoritaria, reflejo de la insatisfacción y la búsqueda de autoafirmación.

En el entendido de que ser criollo no atañe a la accidental circunstancia del lugar de nacimiento o de procedencia, Edmundo O'Gorman ha planteado el problema esencial del criollismo como "el sentimiento de esa especie de inautenticidad o desequilibrio ontológico" generado en la sociedad colonial.[16] Ha señalado que la condición criolla la asumió todo aquel partícipe del proceso de "trasplante y aclimatación de la cultura española en tierras de México", independientemente de "si era español venido de la Península, mestizo o indio o aun si era extranjero".[17]

La ambivalencia entre ser español sin dejar de ser americano definió las conductas criollas.[18] El novohispano —ha planteado Jorge Alberto Manrique— "que ya no se siente europeo, que detesta al gachupín, no puede, sin embargo,

[16] O'Gorman, *La invención...*, p. 155.

[17] O'Gorman, "México colonial", p. 105.

[18] Aunque el carácter ambivalente de la personalidad criolla sea un punto de acuerdo, las tesis sustentadas por los historiadores Edmundo O'Gorman y Jorge Alberto Manrique difieren sustancialmente de las de otros estudiosos que cuentan también con una obra amplia dedicada al fenómeno del criollismo en Nueva España, como son Octavio Paz, Jacques Lafaye y David Brading. Estos tres últimos autores coinciden en hacer una distinción de carácter étnico que recuerda la misma división que por razones de control social hicieron los funcionarios reales al separar a la sociedad colonial novohispana en españoles, criollos, mestizos, indios y negros, y al atribuirle a cada grupo particulares sentimientos y conductas. Según Paz, la ambivalencia criolla radica: por una parte, en el odio y desprecio tanto hacia el indio como hacia el español y, por la otra, en compartir con ambos mundos muchas de sus creencias. Para Paz: "La ambigüedad mestiza duplica la ambigüedad criolla aunque sólo para, en un momento final, negarla". Socialmente, el mestizo "es un ser marginal, rechazado por los indios, españoles y criollos; históricamente es la encarnación de los sueños criollos". Octavio Paz, "Entre orfandad y legitimidad", en Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 19. Para el periodo histórico que aborda este trabajo (1570-1630) no se han encontrado conductas que puedan atribuirse como propias de los distintos grupos étnicos; más bien éstas responden a la compleja estructura psicosocial que se forma entre los hombres que tienen intereses económicos definidos y emprenden la misión de comandar el proyecto de recomposición social y aquellos que se mantienen al margen. Por tal motivo, para una definición y seguimiento del fenómeno del criollismo ha sido más conveniente retomar los planteamientos de O'Gorman y Manrique y dejar de lado las consideraciones raciales.

dejar de sentirse de alguna manera español. Pero su modelo a seguir no puede ser otro que Europa. Es y al mismo tiempo no es europeo [...], es precisamente ese hombre en busca de un nombre y un rostro".[19] Por un lado, los criollos se plegaron a las fórmulas españolas, al exceso normativo, quisieron imitar sus modelos; por otra parte, le inyectaron un contenido propio que tuvo que "desbordarse", que "exteriorizarse".[20] El criollo —ha señalado también Manrique— se aferró "a ciertos modos de ser, costumbres, usos, actitudes que por reconocer ya como propios retuvo porque representaban algo sólido para él, pues su mayor preocupación era el sentirse en el aire. Para afianzarse, en fin, tuvo que sentirse orgulloso de la gente, de la tierra, de las obras".[21] Las metáforas y las hipérboles con las que los criollos crearon sueños e imágenes propias acabaron adquiriendo —en esa época—, a fuerza de repetirse continuamente, la categoría de verdad.[22]

Quizá uno de los rasgos más sobresalientes del fenómeno del criollismo fue la reinvención del mundo indígena con fines de apropiación. Los pocos sobrevivientes del desplome de este mundo guardaron unos cuantos recuerdos que desde entonces se fueron transmitiendo de boca en boca y modificando con los años. También conservaron sus antiguas costumbres festivas, culinarias y curativas, y dejaron sus interpretaciones en el arte y, sobre todo, en las artesanías.[23] Poco a poco, los criollos se encargaron de ser los principales intérpretes de los restos dejados por las comunidades indígenas y los portavoces de éstas. De este modo, en esos momentos de crisis, en que su salvación dependía de su capacidad para reconfigurar su entorno social y enfrentar la invasión de las ideas e imágenes introducidas por el proyecto monárquico y contrarreformista, los criollos participaron en el proceso de hispanización y sacrificio, legitimaron sus espacios de actuación y lograron quedar representados.

[19] Jorge Alberto Manrique, "Del barroco...", pp. 647-734.
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*
[22] Véase *ibid.*, pp. 650-651.
[23] George M. Foster, *Cultura y conquista: la herencia española de América*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1960.

Pero otro rasgo del fenómeno del criollismo —como la otra cara de la cabeza de Jano— fue quedar atrapado, embelesado por los paradigmas europeos. Apegado a éstos, el criollo confeccionó sus invenciones e interpretaciones acerca de la historia de los antiguos mexicanos y de la Conquista: sus mitos sobre la grandeza americana; sus alabanzas a la Universidad y la ciudad; sus deseos de civilizarse; su amor a la complejidad y sofisticación; sus imposturas cortesanas y ceremoniales; sus fantasías, sus presunciones. El criollo aceptó e incorporó formas procedentes de Europa, adaptó a ellas los elementos del pasado indígena y conquistador que consideró propios y, además, contribuyó a que otros nuevos, como los de origen negro, se preservaran. Todos estos elementos fueron dispuestos de conformidad a las exigencias de las nuevas circunstancias. Todos ellos conformaron una parte medular de la cultura novohispana.[24]

Los dos rasgos anteriores: la apropiación del mundo indígena y el embeleso por el mundo hispano, produjeron esa parte esencial de la actitud ambivalente del criollo que ha sido ponderada —siguiendo la tradición de la fenomenología— por O'Gorman, Manrique y Octavio Paz. Jorge Alberto Manrique ha sostenido que, coincidiendo con el espíritu contrarreformista europeo, con el sentimiento de pérdida y la necesidad del criollo de buscar una imagen propia, el arte manierista desembarcó en América y se desarrolló entre 1570-1580 y 1640-1650.[25] En Nueva España fue aceptado por las altas jerarquías sociales y se arrastró a lo largo de la vida colonial. Para este historiador, esta aceptación no se explica como algo simplemente derivado de la personalidad simultáneamente autoritaria y sumisa del criollo, sino porque a fines del siglo XVI Nueva España sufrió una serie de cambios fundamentales que pusieron en duda la certidumbre de la identidad del criollo. La recepción del manierismo en América coincidió con la "aparición del criollismo, entendido como actitud anímica, y

[24] Véase *ibid.*, Fernand Braudel, *Out of Italy: 1450-1650*, Flammarion, París, 1991. En este trabajo Braudel plantea la impregnación de las formas culturales italianas, en especial las artísticas, en toda Europa. También hace mención de la influencia que por este medio tuvieron en América.

[25] Manrique, *Manierismo...*, p. 39.

con la formulación del 'segundo proyecto de vida' novohispana".[26] La desconfianza, la necesidad de reflexión y el espíritu de "derrota" del novohispano de esta época coincidieron con la desazón, el desconcierto y la pérdida de ideales que caracterizaron al manierismo mediterráneo. El manierismo reinterpretó los modelos clásicos, mostró las variadas posibilidades de movimiento de las formas, incorporó múltiples elementos flotantes y artificiosos. Frente a los temas, las imágenes aumentaron su fuerza simbólica y prepararon el terreno para profundizar la tendencia renacentista a perseguir lo oculto y lo milagroso. Con sus poses y contorsiones, los cuerpos humanos resaltaron su necesidad práctica de ser visualizados y de convertirse —sobre todo en el caso del arte religioso— en un espectáculo moralizante y adoctrinador.[27] Como el criollismo, lo que el arte manierista proyecta es conmoción de la realidad, inquietud, angustia.[28]

No existe una relación mecánica entre el estilo artístico y la situación social de la época, pero podría decirse que si los novohispanos aceptaron y promovieron el manierismo fue porque en él quedaban reflejadas algunas de sus inquietudes y deseos. De los temas de la pintura y la escultura puede desprenderse que el manierismo se supeditó casi por completo al proyecto de impregnar la vida novohispana de religiosidad: subraya la inaplazable unión de la comunidad, da a conocer numerosos pasajes de la historia sagrada, realza la virginidad de María, renueva la idea de la integridad de la familia cris-

[26] *Ibid.*, p. 23.

[27] Véase Emile Male, *El arte religioso del siglo XII al siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966; y *El barroco: arte religioso del siglo XVII, Italia, España, Flandes*, Encuentro, Madrid, 1985.

[28] Aunque algunos autores como John Shearman consideran que el manierismo no fue el arte de la crisis del Renacimiento, sino la continuación o expansión del Alto Renacimiento, cabe subrayar que la incapacidad del manierismo para seguir expresando los conflictos y tensiones existentes en el mundo humano son la evidencia de esta crisis. En lugar de nuevas soluciones, la salida manierista se refugió en el eclecticismo, la sofisticación, la estilización y el culto al virtuosismo. Estas características pueden ser constatadas —entre otras cosas— en la extremosidad de sus figuras *serpentinatas*, el *contrapposto* y la obsesiva intención de que las representaciones humanas muestren sus actitudes y comportamientos. Véase John Shearman, *Mannierism*, Penguin Books, Londres, 1990; Hauser, *El manierismo...*; E. H. Gombrich, *Historia del arte*, 3 vols., Garriga, Barcelona, 1994.

tiana.[29] En este sentido, los trabajos artísticos siguieron las pautas establecidas por los modelos de las pinturas y los tratados arquitectónicos de los grandes artistas europeos; aunque permitieron también que se infiltraran algunas imágenes indígenas y se afianzaran viejos valores medievales y renacentistas. Por su apego a las formas estilizadas, su adhesión a la dificultad de expresión y su rechazo a la tosquedad puede desprenderse que en el manierismo se plasmó el fuerte deseo criollo de "civilizarse", esto es, de adoptar un conjunto de comportamientos y refinados modales que lo alejaran de la barbarie y le permitieran —con su afición a la vida cortesana y citadina— dominar a la naturaleza y limitar el ámbito rural sólo para satisfacer la nostalgia.[30]

En el arte, la ambivalencia del criollo se mostró en ese "vaivén" consistente en alejarse y acercarse alternativamente a las formas españolas: "frente al arte europeo tiene el americano del siglo XVII una actitud ambigua, ya de rechazo (conservarse a sí mismo y llegar a sus propias conclusiones), ya de aceptación (el reconocimiento de que toda luz debía venir de Europa)".[31]

El polémico comportamiento criollo

Al sostener que la inferioridad, la impotencia o la inmadurez de los nacidos en el Nuevo Mundo tenían como fuente la propia naturaleza, los europeos acudieron a un principio absoluto e irreversible de autoridad —propio de la filosofía aristotélica recuperada durante la baja Edad Media— que las élites españolas reconfirmaron con la Contrarreforma. Los americanos que se vincularon a estas altas esferas, no habien-

[29] Véase Jorge Alberto Manrique, "El arte novohispano..."

[30] Shearman ha caracterizado al manierismo como un estilo artístico que persigue el *savoir-faire*. En este sentido, el manierismo continúa uno de los valores renacentistas esenciales que es el culto a la *civilité*. Como han planteado Fernand Braudel y Norbert Elias, desde el siglo XV los europeos, influidos por las culturas asiáticas y norafricanas, hicieron un gran esfuerzo por controlar sus rudos modales, educarse y refinarse. Después perfeccionarían estas técnicas. Véase Shearman, *op. cit.*; Braudel, *Civilización material...*, vol. I; Elias, *El proceso...*, cap. II.

[31] Manrique, *Sobre el barroco...*, p. 446.

do tenido posibilidades de configurar una concepción propia del mundo, se plegaron a esta dinámica de la argumentación y aceptaron los mismos principios ideológicos propuestos por la España católica. El contradiscurso americano fue entonces un contraataque que se organizó en torno a la exaltación de esa misma cuestionada naturaleza.

El hecho de que los escritos de la élite criolla procedente de distintos lugares de América (peruanos, guatemaltecos y novohispanos) sustentaran las mismas premisas para defender su geografía y su constitución biológica, y de que los peninsulares se copiaran unos a otros para repetir las suyas parece indicar el surgimiento de una guerra de discursos en torno a la bien o mal dotada concepción divina que impregnaba a cada región y a sus habitantes. Frente al mito europeo que más tarde alimentaría la teoría general de la inferioridad de la naturaleza americana,[32] en esta época se presentaron otros mitos que, retomando las alabanzas de los primeros tiempos de la Conquista, empezaron a configurar lo maravilloso americano. Dos distintas trampas envenenadas por una falacia común.

El discurso europeo, envuelto por una apasionada intención de prevenir a los suyos contra "la monstruosidad de América", sostenía que la naturaleza americana ejercía una influencia nefasta sobre sus habitantes, por haber sido más tentada por el demonio, es decir, por estar contaminada de mayores impurezas. En 1570, en sus informes oficiales al rey, Juan López de Velasco declaró que los americanos tenían la piel más oscura que los peninsulares y, aunque nunca se mezclaran con los indios, llegarían a ser como ellos. También afirmó que las condiciones físicas y climáticas degeneraban su mente y su cerebro.[33]

El discurso europeo afirmaba que los hijos de españoles nacidos en América mudaban físicamente y se les alteraban "las calidades de ánimo" debido a la flora, la fauna y el consumo de alimentos indígenas. Así, los hombres tendían a igualarse a la misma geografía y a sus antiguos pobladores. Con la

[32] Véase Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.

[33] Israel, *Razas...*, p. 95.

idea de que vivir como hombre era vivir como español,[34] los peninsulares creían que su presencia en el Nuevo Mundo era imprescindible pues sólo así se impediría la barbarización, se lograría la purificación de los americanos y se evitaría que los españoles, al llegar al Nuevo Mundo, se quedaran aislados, se volvieran indios y murieran sin sacramentos.

Una parte del discurso español cortesano afirmó —durante los siglos XVI y XVII— que los criollos habían crecido sobre el caballo y con el arcabuz en la mano, sin una educación planificada y en demasiada liberalidad. Si los habían criado sus madres, compartían con ellas sus vicios y pasatiempos y se acostumbran a ver satisfechos todos sus deseos sin realizar el menor esfuerzo. Si los habían criado las indias o las negras, éstas también lo habían hecho con demasiado regalo. Así resultaba ser un grupo desordenado, despilfarrador y ocioso.[35] Muchos de ellos jamás aprendían a leer ni escribir y eran totalmente ignorantes de los rudimentos de la doctrina cristiana. Huían del trabajo y, para asegurar su subsistencia, preferían hacerse frailes y clérigos y, las criollas, monjas. Algunos españoles decían que la gente nacida en América era hermosa por fuera pero llena de disimulo y falsedad por dentro.[36]

En ese periodo, el contradiscurso de las élites americanas inundó Europa con gran número de escritos que exaltaron los dones de su naturaleza, su historia y sus hombres. En ellos se combatió una serie de tesis propagadas por el viejo continente acerca de la degeneración que presentaban los que habían nacido o vivido por un largo tiempo en América. Siguiendo la argumentación aprendida de España, en estos escritos también se buscaron los fundamentos geográficos y biológicos que permitían establecer una igualdad de condiciones entre América y Europa. En algunos casos se llegaron a encontrar argumentos para demostrar incluso la superioridad del Nuevo Mundo. Tomando como fuente el legado de los conquistadores y primeros pobladores, la nobleza criolla y letrada rehizo la imagen mítica del espacio americano: su

[34] Elliott, *España...*, p. 79.
[35] Alberro, *Del gachupín al criollo...*, p. 41.
[36] Lavallé, *Recherches...*, pp. 751-798.

inaudita riqueza, su extraordinaria exuberancia y su desbordante vitalidad. Cervantes de Salazar afirmaba que no existía diferencia entre España y Nueva España "más que en la variedad y mudanza de los tiempos. Porque en todo lo demás temple, asiento, fertilidad, ríos, pescados, aves y otros animales, le parece mucho; aunque en grandeza le excede notablemente".[37] En 1638, Antonio de la Calancha —el criollo y cronista agustino admirador de Perú— afirmó que el clima, la igualdad de las temperaturas a lo largo del año, así como los aires benignos y las ricas aguas que fertilizan los suelos americanos producen un cielo amigable bajo el cual sólo puede criarse la mejor especie humana, las cosas más hermosas y la gente más afable.[38] En otros textos escritos por criollos se sostuvo que la valentía y la superioridad americana eran el producto del consumo de las aguas que están en contacto directo con los minerales de oro y plata. Además, en América los alimentos son más fáciles de digerir que en Europa, porque sus raíces ahondan poco en la tierra y la carne de los animales que se comen estas plantas son menos sustanciales, de lo cual se desprende que los alimentos leves sean buenos para los entendimientos y el ingenio y menos sustanciosos para la fuerza corporal. Todo ello hace que los americanos se inclinen a grandes aspiraciones, a administrar grandes negocios y que sean amigos de mandar.[39]

El mito de la naturaleza americana y de la superioridad de sus pobladores —construido por los conquistadores que solicitaban mercedes— había sido objeto del juicio de los europeos durante la primera mitad del siglo XVI. Estas ficciones, reformuladas ahora por sus descendientes, denotaron su necesidad de "apropiarse" de América para recomponer la nueva comunidad.[40] Se combatió el posible descuido de la divinidad

[37] Cervantes de Salazar, *Crónica...*, p. 9.

[38] Véase Lavallé, "Hispanité ou...", p. 103.

[39] Lavallé, *Recherches...*, pp. 934-941.

[40] Contra el mito de la barbarie y la inferioridad, algunos escritores criollos defendieron a las poblaciones autóctonas, pero en realidad su preocupación por el indio fue muy marginal. El criollo guatemalteco Fuentes y Guzmán, en su *Recordación Florida*, decía que el salvajismo se debía a la falta de educación entre los indígenas, pero el alto nivel de cultura y civilización alcanzados antes de la Conquista, su arquitectura y el origen israelita de los indígenas

hacia el Nuevo Mundo y, aunque la esperanza franciscana de reformar el cristianismo hubiera decaído, se insistió en que Dios había puesto particular atención en América por ser el paraíso al que le esperaba un grandioso devenir.[41]

Queriendo combatir el férreo control metropolitano sobre la vida americana y buscando inconscientemente crear un espacio libre para refundar las deshechas comunidades, los criollos exaltaron su ingenio, su agudo entendimiento y su inclinación a las ciencias. Afirmaron ser agudos, vivos, sutiles y profundos; los caballeros y nobles, discretos, gallardos, animosos, gentiles, valientes, piadosos y caritativos; usar un lenguaje cortado, propio, culto y elegante; y las mujeres ser cortesanas agudas, hermosas, limpias y curiosas.[42] En el *Diálogo* (1589) de Bernardino Llanos quedó expresada la natural disposición de los novohispanos a la hospitalidad, el altruismo, la valentía, el ingenio, la sapiencia...[43]

Incluso hubo peninsulares que coincidieron con estas opiniones. El carmelita Agustín de la Madre de Dios aseguró que los ingenios de los criollos "exceden con ventaja a los mejores del mundo".[44] El sacerdote español y hacendado, Lázaro de

americanos, descendientes de las 10 tribus, permitiría su nuevo florecimiento. La valentía desplegada tanto por los vencedores como por los vencidos, la violencia indígena que obligó a la violencia hispana, podían —para Flores y Guzmán— igualar a ambos pueblos y permitirles una nueva forma de vida. *Cf.* André Saint Lu, *Condición colonial y conciencia criolla en Guatemala (1524-1821)*, Ed. Universitaria, Guatemala, 1978, pp. 138-141; y Martínez Peláez, *op. cit.*

[41] Lafaye, *Quetzalcóatl...*, p. 78. En la exaltación providencialista y en la espera mesiánica de los franciscanos Lafaye ubica los primeros síntomas de la formación de una conciencia criolla en Nueva España.

[42] Lavallé, *Recherches...*, pp. 910-934.

[43] Véase Bernardino de Llanos, *Diálogo...*

[44] En su *Discurso apologético*, este carmelita sostuvo que "las distinciones entre judío y gentil, entre criollo y de España, son de Dios aborrecidas, como lo serán también los que las fomentaren". Arengó a los criollos en contra de las leyes establecidas para no recibirlos en su orden; los conminó a procurar su honor; a romper ese sambenito y purgarse de esta infamia, aunque les costara la hacienda y aun la vida. Días después, seguramente presionado por los peninsulares, fray Agustín de la Madre de Dios se retractó, en su *Discurso antiapologético*. Elogió aquí las leyes de los carmelitas españoles y dijo haber hablado con ceguedad, pues la razón por la cual los carmelitas excluían a los criollos era por verlos "flaxos" y faltos de fuerzas para resistir la disciplina religiosa. *Apud* Méndez Plancarte, *El humanismo mexicano*, Seminario de Cultura Mexicana, México, 1970, pp. 66-69.

Arregui, contra la idea de la ociosidad criolla, hizo notar que todos sabían hacer de todo:

> Y se hallarán pocos que no sepan herrar y curar un cavallo, hazer y componer una silla, sangrar y quitar una barva a navaja, cortar un vestido, deshazer una llave de arcabuz y bolverla a componer, hazer un tornillo, templar unas pajuelas, refinar la pólvora, armar una cassa, guisar una olla, aparejar y cargar una mula, domar y capar potros, novillos y machos y los demás animales casseros, hazer mal a un cavallo, esperar un toro, hazer una petizión y enmarañar un pleyto, purgar y jaropear y curar un enfermo.[45]

En 1603, el médico Juan de Cárdenas, además de aseverar que las Indias eran la habitación más apacible, abundante y deleitosa de la tierra, con base en las enseñanzas de Avicena sobre los humores y sus propiedades, ofreció explicaciones "científicas" sobre la naturaleza de los españoles nacidos en Indias. Estas explicaciones conciliaban los contrapuestos discursos. Según Cárdenas, los criollos tienen una complexión sanguínea, con mezcla de complexión colérica, lo cual querría decir que tendrían más larga vida que los nacidos en España, que son de complexión colérica. Sin embargo, la vida se hace más corta en Nueva España por el calor, la humedad, la poca virtud y sustancia de los mantenimientos y la ociosidad.

> La ociosidad así mesmo con que los hombres viven de ordinario y el mucho vicio con que se cría en todo es parte para poco a poco ir apagando el calor natural y acortar la vida, porque con la ociosidad y copia de manjares se engendra gran copia de excremento y éstos ahogan el calor natural; los excesos demasiados con mujeres, que muchos en general tienen, ayudan de su parte a consumir el calor natural.[46]

Además, estos españoles de Indias encanecen prematuramente por la adopción de flemas accidentales que provienen "por parte de la región de los mantenimientos, del poco exercicio que hace, de lo mucho que come y bebe y aun de los demasiados actos venéreos de que mucho usan en las Indias".[47]

[45] Arregui, *Descripción...*, p. 39.
[46] Cárdenas, *op. cit.*, p. 207.
[47] *Ibid.*, p. 216.

A pesar de todo, los caracteriza como vivos y delicados: "son prestos a aprehender y percibir, prestos y vivos en entender y obrar, agudos en trascender, tenaces en retener".[48]

La guerra de los discursos estuvo acompañada de otras disputas fundadoras de otros mitos como los de la ciudad y la historia antigua. Sin embargo, las instituciones monárquicas y eclesiásticas —a lo largo y después del combate que se operó durante la coyuntura del fin del siglo XVI y del principio del XVII— impusieron un tercer discurso basado en un autoritarismo capaz de neutralizar las tensiones. Este discurso tomó sus formas del barroco, sus fuentes de la Contrarreforma y adoptó, sin demasiadas cortapisas, la mitología criolla. Para mediados del siglo XVII, la oligarquía novohispana, y todos aquellos cuyas motivaciones se encaminaban a ascender socialmente quedaron cautivados por la ensoñación del pliegue, el adorno, el emblema, la ceremonia, el milagro, la fiesta... El discurso criollo quedó apresado y congelado en esta estructura. Entonces los novohispanos avivaron la imaginación y adornaron con exuberancia sus invenciones; no obstante, siguieron siendo incapaces de conformar una conciencia individual que pudiera reconocerse a sí misma fuera de sus propios mitos.

La reinterpretación de la historia

A fines del siglo XVI, los criollos eran conscientes del inicio de una nueva fase de la historia novohispana. En la poesía, las relaciones, los informes, las crónicas y otros escritos dejaron constancia de sus intenciones de participar en el proyecto de recomposición social, toda vez que habían asumido su indisoluble vínculo con la tierra. Como lo dejó sentir Suárez de Peralta: la Conquista del Nuevo Mundo "fue una en la vida y no más, que primero que se halle otro México y su tierra, nos veremos los pasados y los presentes juntos, en cuerpo y en ánima, delante del Señor del mundo".[49]

Como se dijo antes, un asunto clave en el proyecto de recomposición social fue el uso del pasado como objeto de domi-

[48] *Ibid.*, pp. 68 y 212.
[49] Suárez de Peralta, *op. cit.*, p. 149.

nación, hispanización y dotación de valores externos al mundo indígena. Para convertirlo en análogo al suyo, los criollos se apropiaron de las antigüedades precortesianas que —en los relatos de los primeros cronistas y religiosos— ya habían sufrido un primer tamiz. A pesar de no contar con testimonios claros o suficientes, de serles históricamente extrañas y sólo reconocer en ellas algunos datos y signos, los criollos se atrevieron a reescribir las historias de los que se consideraban los primeros habitantes de Nueva España. Para ello, en algunos casos, se remontaron incluso a los más lejanos orígenes.[50]

El criollo se colocó en posición de mediador y constructor de la supuesta verdad histórica.[51] Se hizo dueño de la memoria de todos los habitantes de Nueva España como una estrategia para adquirir un poder sustentado en el saber y para ocupar un mayor espacio de dominio social. Al mito de la refundación, el criollo le fue añadiendo aquello que convenía a la construcción de su propia imagen. Para ello, disfrutó, difundió y repitió los mitos hasta diluir cualquier duda acerca de su autenticidad.[52] Así se fue preparando el terreno para que, más tarde, la gran composición barroca del mundo indígena —en parte elaborada por Sigüenza y Góngora— se arraigara como la propiamente novohispana.

Las coincidentes interpretaciones de distintos autores criollos sobre algunos fundamentos de la historia antigua de México y de la historia de la Conquista han formado, desde entonces, una parte importante del mito del nacionalismo y la mexicanidad, de una forma de actualización del pasado heroico.[53] Las crónicas criollas sobre la antigua historia de México presentaron elementos propios de los mitos clásicos: tuvieron la intención de borrar la parte infame y deshonrosa del pasado, de volver a explicar aquello que se prestaba a confusión e introducir elementos a partir de los cuales se volvía a

[50] Véase Edmundo O'Gorman, "El arte o De la monstruosidad", en *Seis estudios históricos de tema mexicano*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1960; y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, "Sumaria relación..."

[51] Manrique, "La época crítica...", p. 106.

[52] Véase Manrique, "Del barroco...", p. 651; Manrique, "La época crítica..."

[53] Manrique, "La época crítica...", p. 109.

fundar la nueva comunidad.[54] La mitología criolla tuvo la función de expresar el sentimiento de pérdida propio de la crisis existencial de este grupo y proyectar sus conflictos.[55] De este modo, los criollos procuraron la purificación, la superación de las manchas y los pecados, y, al mismo tiempo, el reconocimiento de que aquel relato era el del legítimo pasado de las tierras novohispanas. Trataron de incluir a Nueva España en la historia universal y presentaron su destino como algo privilegiado por la elección divina. Como señalaba Alva Ixtlilxóchitl, "era ya llegada la voluntad de Dios, porque de otra manera fuera imposible querer cuatro españoles sujetar un nuevo mundo tan grande y de tantos millares de gente como había en aquel tiempo".[56]

Algunos ejemplos de la función de recomposición social del mito criollo pueden advertirse en obras cuya escritura se efectuó, justamente, en el periodo que abordamos, en el cual se desarrolló el arte manierista. Sus inventores (Diego Durán, Joseph de Acosta, Juan de Torquemada, Diego Muñoz Camargo, Suárez de Peralta, Alva Ixtlilxóclitl y otros), independientemente de su lugar de nacimiento o ascendiente familiar, participaron, como criollos, en el trasplante y aclimatación de la cultura hispana a las nuevas tierras.[57] En este sentido, tres fueron sus intenciones básicas: la purificación del pasado indígena y conquistador; la conciliación del mundo indígena y español y la suspensión de las particularidades de las distintas comunidades indígenas.

Desde los tiempos de la Conquista, las tradiciones de los indios habían sido traducidas a conveniencia. En buena medida esta operación había sido facilitada por el hecho de que —como se ha mencionado antes— las lógicas indígena y europea coincidían en la ausencia de una clara escisión entre el mundo natural y el supranatural, entre la verdad y la ficción. Para que se reconociera la grandeza de la epopeya de la

[54] Manrique, "Sobre el barroco...", p. 449.

[55] Roger Callois, *El mito y el hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 17-35.

[56] Alva Ixtlilxóchitl, "Compendio histórico del reino de Texcoco", vol. I, p. 452. *Ibid.*

[57] Véase Manrique, "La época crítica...", p. 124.

Conquista y la heroicidad de sus soldados, el pasado prehispánico fue alabado, calificado de grandioso y colocado en situación similar al pasado pagano de los pueblos europeos. Para que los naturales fueran reconocidos como virtuosos se les habían atribuido formas de organización y razonamiento similares a las medievales y renacentistas españolas. La justificación providencial de los hechos violentos de la Conquista y el elogio de las hazañas de los primeros soldados fueron interpretaciones necesarias para dar la idea de que el tránsito "natural" entre una etapa y otra respondía al establecimiento universal del cristianismo como verdad eterna. Entonces Hernán Cortés, en primer término, y los demás conquistadores, en segundo lugar, se presentaron como héroes o superhombres que, siguiendo el ejemplo clásico, encontraron soluciones adecuadas a los problemas.[58]

Los indios habían recibido pronósticos de la llegada de los españoles: visiones, señales, monstruos, demonios, hechizos, un cometa, el crecimiento de la laguna.[59] La Conquista había sido un milagro, pues la presencia de Dios en todas esas diversas y positivas casualidades había ayudado a Cortés. Providencial había sido el beneficio que este fenómeno significaba para los indios al hacerlos "más señores de sus tierras", "más libres y favorecidos".[60] Las apariciones milagrosas y otros acontecimientos sobrenaturales (la Virgen María y el apóstol Santiago), el papel protagónico de los héroes (Nezahualcóyotl, Moctezuma y Hernán Cortés), su capacidad de vislumbrar los caminos para la salvación del pueblo y de cohesionarlo (la fe cristiana y los ideales nobles), la presencia de los fenómenos naturales en los hechos decisivos (rayos, lluvias y tormentas) y la ocurrencia de grandes hazañas en ciudades majestuosas (México-Tenochtitlan) fueron elementos que, correspondiendo a la estructura simbólica propia de esta época, conformaron la primera parte de la configuración de la mitología criolla novohispana.[61]

[58] Véase Aurora Díez-Canedo, "Los desventurados barrocos", en *Historia*, Universidad Pedagógica Nacional, México, año 1, vol. 1, diciembre de 1990.

[59] Suárez de Peralta, *op. cit.*, pp. 46, 118.

[60] *Ibid.*, pp. 101-107.

[61] Todos estos elementos aparecen reunidos —por ejemplo— en el poema

Se argumentaba que cuando llegaron los españoles se estableció "la luz verdadera", pues en tiempos de los antiguos mexicanos se perdían muchas vidas que se iban al infierno.[62] Se trató de atenuar la violencia de la Conquista y colocarla en el terreno de la ocurrencia lógica y natural de los fenómenos. En su trabajo —copiado o inspirado en el de López de Gómara— Cervantes de Salazar desplegó una intensa teatralidad. Los que representan la historia de la Conquista de México hablan en primera persona, dialogan entre sí y cambian de personalidad según las circunstancias.[63] Los conquistadores son héroes y caudillos superdotados. Así, Cortés es un personaje de mucha elocuencia que proyecta gran emocionalidad. Unas veces llora[64] y se preocupa por los indios, otras veces es astuto y arrojado,[65] igual habla como soldado que como enviado de Dios,[66] es letrado,[67] es hombre de finos modales... A los indios, Cervantes les atribuye la misma lógica que a los españoles, hasta el punto en que después de admirar la procesión del Domingo de Ramos, organizada por Cortés, dijeron: "quel Dios de los cristianos era el verdadero y el todo poderoso, pues gentes de tanto esfuerzo y valor, con tanta autoridad y pompa, con tanta reverencia y veneración, con tantos instrumentos de música y boyes, le servían y adoraban".[68]

Finalmente, los antiguos indígenas habían preparado esta tierra para el advenimiento del Evangelio, porque ya estaban cansados de las crueldades del demonio. Por eso habían tomado la nueva ley muy conscientemente de su justicia y bondad.[69] Esta gente, que quizá procedía de las 10 tribus de Israel,[70] había preparado el terreno para la salvación eterna de

épico de Antonio de Saavedra y Guzmán. Véase José Rubén Romero Galván, "Estudio introductorio", en Antonio de Saavedra y Guzmán, *El peregrino indiano*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1989, pp. 43-60.

[62] Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, pp. 11-12.

[63] Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 37-46.

[64] *Ibid.*, p. 218.

[65] *Ibid.*, p. 220.

[66] *Ibid.*, p. 165.

[67] *Ibid.*, p. 174.

[68] *Ibid.*, p. 165.

[69] Acosta, *op. cit.*, p. 254.

[70] Suárez de Peralta, *op. cit.*, p. 46.

los indígenas, para "glorificar al Creador y Redentor que los sacó de las tinieblas oscurísimas de su infidelidad [...] y para mostrar la disposición y prenuncios que estas gentes tuvieron del nuevo reino de Cristo".[71] Por otro lado, para borrar los pecados de los primeros conquistadores y plantear que "no se condenen tan absolutamente todas las cosas de los primeros conquistadores de las Indias",[72] se sostuvo que la mayor parte de ellos habían sido hombres codiciosos, ásperos e ignorantes, pero entre los infieles había habido "muchas maldades contra Dios y contra los nuestros, que les obligaron a usar de rigor y castigo".[73] El sacrificio humano, los ritos, las costumbres "diabólicas" precortesianas fueron justificadas al afirmar que habían sido iguales o semejantes a las practicadas por los griegos y romanos.[74] Además —se argumentó—, el demonio, al ser expulsado de unas tierras por el Evangelio, se había ido a refugiar a otras más apartadas de Dios —las Indias— para deshonrar la religión y destruir al hombre.[75] En Nueva España, el demonio fue algo distinto y superior, pues aunque era el mismo que había engañado a egipcios, griegos y romanos, para cuando se refugió en América, ya había perfeccionado sus habilidades.[76] Como los indios tenían muy corto conocimiento de Dios, fácilmente cayeron en esta estratagema superior tendida por Satanás, quien, remedando a la Iglesia, puso también a sacerdotes supremos, mayores y menores, a unos como acólitos y otros como con levitas. Fue de tal magnitud la acción usurpadora del diablo, que a esos sacerdotes supremos los antiguos mexicanos incluso los llamaban papas,[77] a la víctima del sacrificio la llamaban "hostia"[78] y sus rituales eran tan afines a los de la verdadera religión que el diablo hizo uso de los sacramentos y las ceremonias santas[79] e instaló monasterios y conventos femeninos —como los de la

[71] Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 215.
[72] *Ibid.*, p. 373.
[73] *Ibid.*
[74] Acosta, *op. cit.*, p. 216.
[75] *Ibid.*, p. 218.
[76] *Ibid.*, p. 244.
[77] *Ibid.*, p. 239.
[78] *Ibid.*, p. 250.
[79] *Ibid.*, p. 235.

Santa Iglesia— en donde se vivía en "pobreza, castidad y obediencia".[80]

Para combatir al paganismo, para conciliar las dos culturas, para mostrarle a los recién llegados el valor de la antigüedad mexicana y que se perdiera "la mala y falsa opinión" con que se condenaba la barbaridad de estas gentes, algunos cronistas sostuvieron que si bien "en los ritos e idolatrías mostraron ceguedad y engaño diabólico, al menos en las cosas de gobierno y pulicía, sujecion y reverencia, grandeza y autoridad, ánimo y fuerzas, no hallo quien les sobrepuje".[81] Los antiguos pobladores de estas tierras no habían sido "gente bruta y sin entendimiento", pues —entre otras cosas— tenían un gobierno ordenado y un calendario; conservaban sus antiguallas, sus letras en imágenes y escrituras; guardaban buen orden para elegir a su rey; tenían un modo disciplinado de pelear y componer sus órdenes militares y gran cuidado y policía para criar a la juventud.[82] Asimismo se reconocía el ingenio y la habilidad indígena para los oficios y la gran devoción y fe que proyectaban en sus ceremonias y actividades religiosas.[83]

Para recuperar al mundo indígena, Diego Durán trató de borrar las particularidades de sus diversas comunidades. Alabó la vida de los antiguos mexicanos y al Valle de México le concedió un lugar privilegiado. Dijo que en la antigüedad, aunque vivía gente muy distinta en muchos reinos y provincias, todas sus hazañas y valor participaban de la principal fuente "que era México y allí se daba razón y quenta de cuanto pasaba en las demás provincias y reinos, como cabeza de todos ellos, donde la razón y quenta era tanta, quanto ha sido mi deseo de dalle vida y resucitalle de la muerte y olvido en que estava, acabo de tanto tiempo".[84] De esta manera, Durán unificó a la población indígena y borró sus diferencias. Por su parte, Alva Ixtlilxóchitl, procurando disolver el peso de las costumbres bárbaras, puso énfasis en el sistema de normas morales de los aborígenes y ubicó sus tradiciones en una dimen-

[80] *Ibid.*, p. 244.
[81] Durán, *op. cit.*, pp. 18-19.
[82] *Ibid.*, pp. 280-315.
[83] Torquemada, "Prólogo general", en *op. cit.*, vol. I.
[84] Durán, *op. cit.*, p. 18.

sión mundial, al establecer las conexiones geográficas e históricas con los pueblos asiáticos y europeos.[85] Teniendo como interlocutor al rey de España, afirmó que era importante que "no se acabe de perder la memoria de las grandezas y hazañas de los antiguos reyes y señores y demás naturales [...] lo cual le será de mucha honra y fama" para el monarca europeo. Además, relató los abusos y el maltrato de que fueron víctimas los naturales y dijo que "si los cronistas españoles no lo han escrito, será porque los que les dieron las relaciones eran los hechores y por su honra lo habían de callar, o si alguno lo dijo no le daría crédito..."[86]

Los distintos tipos de criollo

Los esfuerzos por quedar incluido en la nueva dinámica social contrastaron con la pasividad e indiferencia de muchos novohispanos. No todos los criollos se preocuparon por participar en el proceso de recomposición, pero las iniciativas de unos cuantos fueron suficientemente poderosas para marcar un estilo y ser tomadas en cuenta por el proyecto monárquico y eclesiástico europeo.

La imagen de los criollos conformistas pintada por los peninsulares contrastó con la de los criollos emprendedores y la de otros más embaucadores y transgresores de las normas. Unas conductas se fueron produciendo en el trajín diario, otras se ajustaron a los ritmos marcados por la estructura del poder. Unas parecían "puras", otras combinadas. Ya fuera por las formas de control y dominación, por la amenaza que significaba el advenedizo o por el menosprecio contenido en el discurso español, la toma de conciencia del criollo se generó en la relación conflictiva que estableció con el gachupín.[87] La rebeldía criolla se caracterizó por un punto: las polémicas, los descontentos, los desacuerdos no cuestionarían la médula de

[85] Véase Alva Ixtlilxóchitl, "Sumaria relación...", en *op. cit.*, p. 290; véase David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 302-304.

[86] Alva Ixtlilxóchitl, "Compendio histórico...", en *op. cit.*, p. 517.

[87] Manrique, "Del barroco...", p. 647.

las relaciones impuestas por la estructura monárquico-católica. En aquel momento, no fue posible la elaboración de un proyecto que permitiera a Nueva España transitar por un camino extraeuropeo que articulara la vida práctica a una nueva y propia imagen de representación social.

Como no sea remitiéndose a cada caso en particular, difícilmente podrían establecerse las fronteras entre unos y otros criollos. Las conductas de los que se vincularon directamente a Europa y los que se identificaron con el "populacho" y participaron de la vida del "común" se entrelazaron y contaminaron mutuamente. Entre la imitación del modelo español y la improvisación popular americana se dieron gradaciones. Conectados casi todos con el mundo de las transgresiones, las improvisaciones, los desacatos, las irreverencias, la magia y supersticiones, los criollos construyeron una red de relaciones de poder fincada en el enriquecimiento rápido y el abuso del trabajador manual. Para ello, aceptaron las manifestaciones populares y espontáneas que se producían en los ámbitos sociales de mayor mestizaje. La aceptación de estas manifestaciones las compartieron con la admiración del sistema de valores difundidos por la nobleza española y su afán de pureza cristiana.

En los más sobresalientes pleitos emprendidos por los criollos contra los peninsulares —por la prelación en los cargos públicos, la encomienda a perpetuidad y el dominio de las alternativas dentro del clero— confirmaron su renuencia a abandonar su noble linaje y sus privilegios, mostrando su interés por prolongar los beneficios heredados de la "cultura de conquista" y su "poca industriosidad". Pero, en otros ámbitos, incorporaron formas modernas de producción, distribución, consumo y ejercicio del poder. Esto significó una lucha por adjudicarse la propiedad privada de las tierras, por liberar la mano de obra indígena de viejas ataduras de tipo medieval, por consolidar la hacienda como centro de producción agrícola y ganadera, por expandir los obrajes, ampliar los mercados regionales y el comercio con el exterior, transformar las ciudades en centros de intercambio, participar en el contrabando y ocupar cargos burocráticos tradicionalmente asignados a los peninsulares. Formalmente acataban las dis-

posiciones gubernamentales, pero realmente actuaban conforme a su propia conveniencia al entrar en contubernio con la burocracia virreinal.

Ante el inminente fin de las encomiendas, los beneméritos o descendientes de los conquistadores se habían resistido a renunciar a sus formas señoriales de vida. A pesar de ello, en las últimas décadas del siglo XVI, aparte de las negativas reales para reintegrarles sus dominios, los embates de la nueva nobleza virreinal, de un poderoso grupo oligárquico en formación y de una incipiente burguesía provocarían que la mayor parte de ellos perdieran su condición noble y se pauperizaran. Los que conservaron alianzas con las altas jerarquías civiles y eclesiásticas españolas lograron obtener nuevas mercedes o beneficios y quedar reincorporados en la nobleza virreinal o la oligarquía. Aun así, tendrían que entrar en competencia con los advenedizos y otros criollos que, aprovechando las oportunidades abiertas por la coyuntura para su ascenso económico, también aspiraban a ocupar una posición social privilegiada.

Después del periodo de depresión económica registrado en las décadas de 1570 a 1590, la incipiente burguesía y oligarquía —formada básicamente por criollos y advenedizos— tuvo un papel de primera importancia debido a su interés por promover una intensa actividad económica, principalmente comercial. A diferencia de los comportamientos noreuropeos típicamente burgueses, para este grupo el motivo de la adquisición de cargos públicos y títulos nobiliaros fue su afán por acumular riqueza y capital y no tanto el incremento de la inversión productiva. De ahí la decisión tomada por algunos de enviar a sus hijos a educarse a la ciudad, con el fin de conseguir algún puesto entre las altas jerarquías civiles o eclesiásticas. Sin embargo, el otorgamiento de privilegios por parte de la corona estaba —todavía en estos tiempos— lleno de obstáculos oficiales y no siempre el ingenio daba para concluir una carrera universitaria. De este modo, la pequeña propiedad y su consecuente producción agrícola, ganadera, obrajera y minera pudieron ser fomentadas, así como la construcción de una primera red de comercio interno y de exportación de mercancías. A pesar de su abierta intención de

favorecer al gobierno inglés, en aquel entonces el religioso Thomas Gage subrayaba el odio que existía entre criollos y peninsulares. Los primeros, afirmaba, "preferirían un príncipe cualquiera por soberano al señorío de los españoles".[88] Añadía algunas razones: "no solamente están privados de oficios y cargos del gobierno, sino que los españoles advenedizos los afrentan todos los días, como a personas incapaces de gobernar a los demás y medio indios, es decir, medio salvajes".[89]

Otros criollos fueron gente sin oficio ni beneficio cuyo destino, las más de las veces, quedó ligado a profesiones dudosas que transitaron entre la mendicidad y el bandidaje, el contrabando y la delincuencia, el vagabundeo y la milicia. Entre éstos había los que andaban en cuadrillas haciendo alborotos y pendencias, robando en los caminos de mulas a los pasajeros, mercaderes y trajineros, o los que eran jugadores de naipes o malvivientes. Entonces, no se podía medir a todos los criollos con un mismo rasero. Y esto bien lo señalaba Solórzano Pereira:

> Por que yo —decía—, aunque no ignoro que las costumbres de los hombres suelen, como las plantas, responder al hábito y temperamento de las regiones en que se crían, y que hay vicios que parece que están particularmente repartidos en las más de ellas, bien se puede negar que las americanas tengan tan común y absolutamente los muchos que las imputan, pues abrazando en sí tanto o más que lo restante del Orbe, no pueden tener todas iguales constelaciones, ni deben ser medidos por un rasero, o pasados con una misma balanza, todos los criollos que en ellas nacen.[90]

La educación jesuita

Como se ha planteado antes, la llegada de nuevos religiosos que se sumarían al clero secular y a las órdenes ya existentes, así como el arribo de otras de reciente creación, constituyeron parte del proyecto contrarreformista de recuperar y fortalecer la ortodoxia católica. Algunas de las finalidades de la

[88] Gage, *op. cit.*, p. 42.
[89] *Ibid.*, p. 43.
[90] Solórzano Pereira, *op. cit.*, p. 210.

nueva política eclesiástica fue incorporar plenamente en sus filas a una parte de los criollos como párrocos y monjas; estrechar los lazos de comunicación con todos los fieles —a través de las corporaciones: órdenes de caballería, cofradías gremiales y eclesiásticas— y volver a impregnar la vida social de espiritualidad cristiana. Ésta fue una empresa de control y dirección necesaria para la recomposición de la sociedad sobre nuevos fundamentos. En este proceso, las nuevas estrategias emanadas del Concilio de Trento promovieron que el clero se adaptara a las circunstancias americanas, para lo cual debía adquirir conocimientos suficientes acerca de los modos de comportamiento de sus pobladores.

Para la reconquista espiritual se extendió una compleja red de relaciones de poder que operó a través de una amplia maquinaria de gobierno y policía, de un cuidadoso manejo de la información y de severos órganos de represión de la autonomía individual. Implicó, entonces, la construcción de vínculos y funciones autoritarias en los distintos ámbitos: en la vida sexual, familiar y comunitaria; en la esfera del saber y la cultura; en la imagen, la representación y la comunicación; en la fantasía y la magia; en las creencias, los valores, los usos y las costumbres.

Una vez que los acuerdos de Trento fueron recibidos en América, las instituciones educativas novohispanas se reorientaron hacia las nuevas metas establecidas en éstos. Se conservaron los centros para la preparación de los indígenas y mestizos en los trabajos manuales y los oficios, se impulsó la educación de mujeres "dignas y honorables" para atender la casa y la familia y se fortalecieron los colegios y seminarios[91] encargados de instruir a los futuros profesionales, clérigos y burócratas, ante la falta —subrayada en este periodo— de gente que se encargara de la puesta en operación y de la difusión de las normas y valores monárquico-católicos.

Los jesuitas se destacaron como la vanguardia de la política cultural de la Contrarreforma. Llegaron a América con el plan de acaparar el saber y confeccionar "la verdad", de elabo-

[91] Elías Trabulse, "La educación y la Universidad", en *Historia general de México*, vol. VI, Salvat, México, 1978, p. 1332.

rar una estrategia prudente y eficaz tendiente a incidir en lo más profundo de las mentes, las conciencias y los afectos. Ellos fueron los que, ante la incapacidad virreinal y clerical para restaurar la armonía, diseñaron nuevas tácticas de lucha inspiradas en el arte de la guerra. De este modo, en la primera fase bélica y espiritual, destinada a su penetración en las colonias, procuraron adquirir un conocimiento completo y detallado de las particularidades del terreno y de la psicología de los paganos; en la fase de conversión usaron el probabilismo y la impregnación de la sabiduría cristiana, y en la etapa del sometimiento apelaron a la unidad de los pueblos diversos y a la obediencia y la fe en los valores romanos y monárquicos universales. Los jesuitas eran portadores de un proyecto cabal cuya intención central consistía en refuncionalizar la tradición medieval y renovar la escolástica para actuar en el terreno de la práctica social. Asumían una política intelectual que procuraba no dejarle espacio a la intromisión de lógicas ajenas a las suyas y trataban de restablecer la confianza en la sabiduría doctrinal y en la vida social. Defendían la absoluta autoridad del papa y la soberanía de Roma y de la monarquía, como los únicos y supremos poderes que, al ser aceptados por toda la comunidad católica, garantizarían enderezar las desviaciones y castigar las injusticias.

Cuando llegaron a Nueva España (1572), los jesuitas tenían acumulada una notable experiencia entre los adinerados europeos. En Italia habían fundado grupos de prácticas espirituales y escuelas, y también habían salido al encuentro de los pobres. Pero su éxito había sido mayor en la Península Ibérica. En La Habana, camino a tierra firme, el padre Segura les pidió a los jesuitas —según lo pone de manifiesto Francisco de Florencia, cronista jesuita del siglo XVII— que se aprestaran como soldados valientes a pelear contra el enemigo que había usurpado tantas almas.[92] Felipe II los había enviado para ayudar a la instrucción y conversión de los indios gentiles y desterrar las idolatrías y las "bárbaras y torpes" costumbres que todavía existían en Nueva España.[93] Sin embar-

[92] Francisco de Florencia, *Historia de la Provincia...*, p. 43.

[93] *Ibid.*, p. 137; *Relación breve de la venida de los de la Compañía...*, pp. 2 y 21; Francisco Xavier Alegre, *Historia de la Compañía...*, vol. I, pp. 238-239.

go, el proyecto jesuita era más ambicioso y contemplaba la educación de los criollos para acabar con la codicia y los daños a la población indígena y para incorporarlos como agentes de difusión, pues, a partir de la formación de los grupos de mayor influencia social, se multiplicaría el mensaje de vida cristiana al resto de la sociedad y se llegaría a los lugares más apartados.[94] De acuerdo con Florencia, los jesuitas se ocuparían de aquello que los misioneros no habían hecho por falta de tiempo, capacidad y recursos. Para ello, se proponían formar ministros dignos, sabios y virtuosos con el afán de perfeccionar la carrera eclesiástica y organizar diversas expediciones misioneras al norte de Nueva España.[95]

Pedir demasiado era arriesgarse a perderlo todo. Sin poner en peligro lo esencial del catolicismo, la batalla de la Compañía de Jesús se dirigió a realizar una transacción de orden práctico entre la Iglesia y el Estado, consistente en impregnar todos los ámbitos de la vida de misticismo y fe religiosa.[96] Su principio de santificación de los medios por los fines significó la parte medular de su política pragmática y realista. Los jesuitas conocían las experiencias intelectuales de los protestantes y, a su método discursivo, demostrativo, fundamentador y polémico, opusieron un método conciso, emulativo e intuitivo que incorporó la magia y la fantasía[97] y trató de asombrar a los espectadores. Su intención fue apartarse de lo habitual, distinguirse de lo convencional y constituir un verdadero cuerpo de caballería en cruzada por la reconquista del mundo para Roma.

El virrey y el arzobispo de la Nueva España los habían pedido "movidos de la necesidad precisa que reconocían en la juventud de este reino, necesitada de doctrina y buena ocupación contra la ociosidad y regalo nacidas de la abundancia y riquezas de esta tierra".[98] Algunos testimonios señalan que,

[94] *Cf.* Pilar Gonzalbo, *La educación popular de los jesuitas*, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, México, 1989, p. 7.

[95] Los guazaves y ures, ocoronis y tehuecos, zuaques, acaxees, sabaibos y ahomes, tarahumares, xiximes y chínipas, tepehuanes, cahuametos y chicoratos, mayos y yaquis serían algunos de los pueblos indios que someterían.

[96] Tenenti, *op. cit.*, p. 226.

[97] José Antonio Maravall, *La cultura del barroco*, Ariel, Madrid, 1975, p. 353.

[98] Véase la relación de P. Avellaneda recogida por Alegre, *op. cit.*, vol. 2,

antes de la llegada de la Compañía de Jesús a Nueva España, "jamás se tenía buena esperanza de los nacidos en ella".[99] También su venida era solicitada por nobles y ricos novohispanos interesados en "el bien común y buena educación de la juventud",[100] como Alonso de Villaseca, quien había prometido ayudar económicamente a los jesuitas en esta empresa.[101] Dorantes de Carranza señalaba que los descendientes de españoles, antes de su arribo, no tenían dónde criar a sus hijos "sino en ocasión de muchos vicios y pecados y de mendiguez, y un trato que venía a parar en el discurso de la vida en mil vergüenzas que les acarreaba la ignorancia y libertad en que se criaban y agora la compostura y cuidado los llega a muy grandes letrados y ricos".[102]

Desde que vieron las nuevas tierras, los jesuitas se ganaron —según Francisco de Florencia— la confianza de los adinerados de la ciudad.

> Acudían los Mercaderes, y tratantes a comunicar sus tratos, para asegurar sus conciencias. Y aunque no le faltaban a México hombres doctos del Clero y Religiosos, que los había escogidos entonces en ellas, pero era tal la opinión de los nuestros [...] que les parecía, que si no consultaban con ellos sus negocios, no iban seguros en sus tratos, y contratos.[103]

Hombres de posición acomodada apoyaron y financiaron la nueva empresa, convencidos de una de las prédicas jesuitas, que aseveraba: Dios otorga más riqueza a aquellos que son generosos con los necesitados. La labor de la Compañía de Jesús en Nueva España se orientó entonces —como ya había

p. 373. De Barcelona, Valencia, Alcalá y Salamanca, a partir de 1548, los jesuitas se habían extendido por toda España. Reformaron la corte portuguesa y fueron consejeros de algunos miembros de la corte española. La Compañía se instaló también en París, los Países Bajos y Alemania, dedicando, en todos estos lugares, su labor principal a la predicación, la enseñanza y la confesión. Leopold von Ranke, *Historia de los papas en la época moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 68-112.

[99] Florencia, *Historia...*, p. 114.

[100] *Relación breve...*, p. 25.

[101] *Ibid.*, p. 11.

[102] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 104; véase Paso y Troncoso, *Epistolario...*, vol. I, p. 14; véase Gonzalbo, *Historia de la educación...*, pp. 126-144.

[103] Florencia, *Historia...*, p. 113.

sido su costumbre en Europa y Asia— a la educación y formación cristiana de los distintos tipos de criollos, de los pocos nobles, de la oligarquía en formación, de la incipiente burguesía.[104] Lo cual no impidió que también atendieran a los estratos populares y realizaran su labor misionera.[105] Su mayor éxito fue entre la población criolla. En el colegio máximo, los 300 alumnos registrados en 1590 llegaron a ser más de 500 en 1609 y cerca de 1 000 en 1623. Durante las primeras décadas del siglo XVII, cuando las inundaciones afectaron las actividades de la ciudad de México, esta cifra disminuyó para llegar a 700 a mediados del siglo XVII y volver a aumentar más tarde.[106] El momento para emprender un nuevo estilo de educación resultaba propicio: existía un fuerte sentimiento de desamparo e impotencia frente al destino, y la Iglesia volvía a ofrecer un seguro de protección social y felicidad,

[104] Con las disposiones del Concilio de Trento, la Compañía pudo tener residencias constantes a cargo de coadjuntores o sacerdotes doctos dedicados expresamente a la juventud. Con ello se dio la posibilidad de cumplir el cuarto voto, que obligaba a sus miembros a realizar continuos viajes para servir al papa y un tercer voto que les permitía ganar ascendiente por medio del control de la enseñanza. El plan de regeneración social se materializó con rapidez sobre la base de una estricta disciplina, orden y trabajo que primeramente se impuso en los colegios fundados en las principales ciudades (México, Puebla, Guadalajara, Oaxaca y Valladolid) y a los cuales ingresaron, sobre todo, hijos de españoles que pagaban 100 pesos de oro común al año, y algunos hijos de caciques e indios principales. Francisco de Florencia señala que al primer noviciado de la Provincia de México solicitó su ingreso tanta gente que la Compañía tuvo que seleccionar a los mejores. Entró "gente principal y acaudalada de la Ciudad de México". Se vio que era necesario fundar uno en cada ciudad. Florencia, *Historia...*, pp. 151 y 164. En septiembre de 1573 se fundó el Colegio de San Pedro y San Pablo con alumnos mayores de 12 años. Desde las Constituciones de este Colegio, redactadas hacia 1582, los jesuitas expresaron su intención de criar hijos doctos y virtuosos, individuos considerados por ellos como sustanciales para hacer rica a una república. L. Lopetegui y F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1966, p. 556.

[105] Gonzalbo, *La educación popular...*, pp. 1-10.

[106] Los jesuitas establecieron la enseñanza gratuita y atendieron todos los grados de educación y grupos sociales. En muchos de los colegios había escuelas de primeras letras. Sin embargo, el mayor esfuerzo se concentró en la enseñanza media y preuniversitaria, donde se instruía a los jóvenes que habrían de dedicarse al comercio o la administración. En 20 años, la Compañía de Jesús llegó a tener nueve colegios, dos seminarios para estudiantes seglares, dos internados para indígenas, tres residencias, una casa profesa y un noviciado. Gonzalbo, *Historia...*, pp. 130-159 y 200.

una promesa de salvación y un paliativo contra el dolor y el sufrimiento.[107]

Según Florencia, los colegios jesuitas darían a la Real Universidad estudiantes, maestros y doctores; a las religiones, eminentes sujetos; a las catedrales, sacerdotes, curas, prebendados y obispos; a las reales audiencias, areópagos de justicia, letrados, oidores y presidentes; a los cabildos, capitulares.[108] Esto significó la formación de nuevos cuadros de la élite política y eclesiástica, aunque también se ocuparan de "macevales" como los del Colegio de Tepoztlán.

En cuanto a la educación popular, esto es, a la instrucción cristiana dirigida a las mujeres, los enfermos, los presos, los indios en congregación, los campesinos propietarios o asalariados y los negros de las minas y las haciendas, los jesuitas realizaron una labor intensa, a pesar de no ser tan formal y sistemática como la escolarizada.

Con la Compañía se afianzó la estructura social autoritaria. Según escribió en 1645 el jesuita alemán Melchior Inchoffer, estos religiosos se consideraban superiores a los demás hombres y predestinados para propagar la sabiduría. La Compañía mantenía una rígida estratificación por grados: los profesos del cuarto voto (generales, provinciales y rectores), coadjuntores y profesos del tercer voto, escolares, legos y novicios.[109] Los que estaban aptos para el ingreso a esta socie-

[107] Véase Freud, *El malestar...*, pp. 16-29.

[108] Florencia, *Historia...*, p. 189. Para evitar conflictos con las autoridades y catedráticos dominicos de la Universidad, en 1579, por medio de una Cédula Real, se concedió autorización para que los colegios jesuitas —dado su alto nivel de conocimientos de latín, retórica, artes y teología— se consideraran seminarios (San Ildefonso y San Pedro y San Pablo) y sus estudiantes pudieran graduarse en la Universidad. Trabulse, *op. cit.*, p. 1332.

[109] Melchior Inchoffer, *Monarchia...*, p. 13. Esta obra se imprimió por primera vez en Venecia en 1645. Inchoffer la escribió con el afán de contribuir a la reforma de la Compañía, pues consideraba que había entrado en un proceso de degeneración y corrupción interna. La escribe con el pseudónimo de Cornelio Europeo, en forma alegórica por miedo a ser expulsado de la orden. Coincide con sus aseveraciones la obra anónima *The Jesuits Morals: or the Principal Errors which the Jesuits Have Introduced into Christian Morality*, John Starkey, Londres, 1670. El autor de ésta probablemente fue un catedrático de La Sorbona, quien mantuvo el anonimato ante el temor de ser asesinado. Extrajo los principios e información de los propios libros de los jesuitas, impresos con el permiso y autorización de la Compañía. Estima que los jesuitas incitan continuamente al pecado, el libertinaje y la infidelidad; uti-

dad debían haber olvidado su religión, leyes, patrias y familias y entregarse a la total voluntad de su superior, aceptando obedecerlo como si fueran cuerpos muertos que se dejan "llevar donde quiera, y tratar como quiera, o como un bastón de hombre viejo, que en donde quiera y en qualquiera cosa que de el ayudarse quiera el que lo tiene en la mano que sirve".[110] Con el fin de prevenir desórdenes, debían comunicarle a sus superiores cuanto veían, oían o conjeturaban.[111] Según se afirma en textos de altos representantes jesuitas, el camino a la perfección es la humillación propia, la abnegación, la mortificación, la pobreza y la obediencia. Lo mismo sostenía Florencia de los primeros novicios novohispanos: "que no parecían hombres en carne, sino espíritus, que sólo parecía, que tenían cuerpos en lo mucho, que los afligían, y macerabàn".[112] Estas ideas eran propagadas en los colegios y al resto de la sociedad.[113] El respeto a su rey o general era absoluto: "Casi le ofrecen incienso, y sacrificios. Luego que oyen su nombre meten ruido con los pies, que es la primera reverencia; si llegan a descubrirle bajan la cabeza hasta tocar la tierra con la frente".[114]

De esta forma se preservaba, dentro de la organización jesuita, la estructura autoritaria que la monarquía española y el gobierno eclesiástico romano querían imponerle a sus vasallos y servidores. De esta forma, también, los fundamentos de la obediencia, la servidumbre y el miedo a la autoridad seguían difundiéndose por toda la sociedad novohispana.

En el camino del barroco y la depresión...

A fines del siglo XVI, el Imperio español carecía de recursos financieros suficientes para defender a las islas del Caribe y la costa atlántica de la América meridional de la intensa acti-

lizan las supersticiones, magias y hechicerías y se conducen como un cuerpo político ambicioso de poder y dinero.

[110] *Ibid.*, p. 25.

[111] *Ibid.*, p. 27.

[112] Florencia, *Historia...*, p. 150.

[113] Véase Inchoffer, *op. cit.*

[114] *Ibid.*, p. 27.

vidad del contrabando holandés, francés e inglés. En 1587, Thomas Cavendish se apoderó del galeón de la *Manila Santa Ana*. Entre 1623 y 1626, 800 naves apresaron a más de 500 barcos enemigos. En 1628, Piet Heyn tomó una flota con un tesoro en plata superior a cualquiera de los capturados por piratas y corsarios en los últimos 100 años. Se dice que este hecho fue uno de los principales factores para iniciar la independencia de los Países Bajos y su desarrollo económico. A pesar de las disposiciones de la corona española para mejorar la expedición de los negocios y regular el comercio, los funcionarios de los puertos y la Casa de Contratación cometían fallas en el cobro de contribuciones a los mercaderes y perpetraban fraudes y de servicios con los aprestos de flotas y galeones. El contrabando tenía sus aliados locales. A cambio de paños, jabón, azogue y esclavos, en Nueva España los pobladores de Veracruz, Tabasco y la Laguna de Términos, entregaban cueros, azúcar, sebo, añil y permitían a los noreuropeos cortar el palo de tinte. El Imperio español le había impuesto a sus colonias la obligación de sostener con hombres o dinero la Unión de Armas de Castilla, pero la contracción de las actividades mercantiles, monetarias y crediticias provocaban el descontento de los criollos.

En la década de 1630, la puesta en libertad de los indios esclavizados en los obrajes y la prohibición del comercio entre Nueva España y Perú trajeron consigo el drástico descenso de la ganadería lanar y la caída de la producción de paños. Además, la minería novohispana dejó de tener prioridad en el aprovisionamiento de azogue para procesar la plata. La corona emitió nuevas disposiciones en relación con la cobranza y la administración de las rentas reales y nuevos controles al tráfico con Oriente. Hubo sequías y heladas en algunas regiones, fuertes epidemias, así como incontrolables inundaciones en la ciudad de México, que motivaron la emigración de una parte de su población a Puebla, Querétaro y Antequera (Oaxaca). Desde 1621, con el gobierno de Felipe IV y la privanza del conde duque de Olivares, se había intentado ponerle un freno a la codicia y evitar los pasados excesos que habían originado riquezas indebidamente acumuladas por particulares y funcionarios del gobierno. Desde entonces, la centralización del

poder había dejado las funciones de los virreyes y capitanes generales reducidas a las de comisionados encargados de ejecutar las órdenes reales.

A pesar de los pactos de España con Inglaterra, Francia y Holanda, las continuas incursiones, ocupaciones de islas, saqueos de mercancías, robo de esclavos y de cosechas y los ataques corsarios a las flotas españolas cargadas de oro y plata se seguían incrementando en las Antillas, las costas del Golfo de México y el Mar Caribe. Para tal control, en 1635 quedó conformada la Armada de Barlovento, que no pudo navegar hasta 1641. Paradójicamente, todo lo que requería esta Armada (alquitrán, jarcias, cables, madera y brea) venía de Holanda. El costo de sus operaciones fue esencialmente cubierto con los impuestos de los novohispanos. La tripulación y los soldados de la Armada fueron, en su gran mayoría, criollos residentes en Veracruz, aunque hubo momentos en que se incorporaron holandeses, irlandeses o franceses. La mala organización y el desvío de fondos por parte de la monarquía española a otras necesidades más apremiantes crearon numerosas dificultades entre los oficiales de la Armada y las autoridades reales, de modo que la actividad de los novohispanos —bien asesorados por los judíos portugueses, que en aquel entonces se sumaban al comercio— terminó por sujetarse a sus propias y exclusivas conveniencias. Balas, pólvora, cueros, telas, frutas, esclavos negros y todo tipo de apreciadas mercancías desviaron el objetivo central para el cual se había creado esta flota.

La relación entre autoridades reales y virreinales y las oligarquías criollas mexicana y poblana cambió en la década de los cuarenta. Este grupo aceptó su contribución a la Armada, siempre y cuando el virrey se comprometiera a revitalizar la economía de la colonia. Las peticiones que a través del ayuntamiento de la capital hicieron los criollos ilustran, tal vez por su desmesura, las reformas económicas y políticas que deseaban. En lo referente al comercio, demandaron que los negociantes de la ciudad de México fueran los que suministraran las provisiones de la Armada; que se estableciera una bolsa del cacao con el fin de estabilizar el mercado y combatir el acaparamiento de este producto; que se autorizara a los comer-

ciantes mexicanos expedir mayor cantidad de plata para comprar más sedas a los chinos de Manila; que se eliminara el consulado; y, su condición más importante, que nuevamente se permitiera el comercio entre Nueva España y Perú, con lo cual se pensaba disponer de más capitales para que los empresarios reactivaran las minas de Zacatecas y San Luis Potosí y los obrajes de Puebla. En relación con las propiedades, con el uso de la fuerza de trabajo y con su reubicación política, los criollos solicitaron: extender la jurisdicción del ayuntamiento (órgano que estaba en sus manos) para controlar a la población indígena que vivía en los alrededores; reducir el territorio sometido a la autoridad de los funcionarios virreinales y los corregimientos; reconocer y garantizar las encomiendas a perpetuidad en favor de sus poseedores; reducir a dos años el periodo de funciones de los corregidores y aplicar con más rigor el sistema de someterlos a juicio de residencia; asignar la mitad de los cargos de oidor a criollos novohispanos en las audiencias de México, Guadalajara, Guatemala y Manila; reconocer al ayuntamiento como la tercera autoridad secular en jerarquía en toda Nueva España, y otorgarle el trato de señoría a sus miembros. Asimismo, el ayuntamiento se quejó del excesivo número de frailes residentes en Nueva España. Pidió la abolición de las cuotas restrictivas contra los criollos aplicadas por las órdenes regulares y la oportunidad a los frailes criollos novohispanos de dar sus servicios en Filipinas. Propuso el aumento del número de miembros de la colonia en la Inquisición y la reducción en escala y frecuencia de las celebraciones públicas y religiosas. Quiso detener la construcción de conventos de monjas e imponerles una disciplina más estricta; y poner freno a la expansión económica de las órdenes, en especial a la codicia jesuita por las haciendas.[115]

Como puede observarse, estas peticiones denotan la claridad de los criollos sobre su poder y derechos, así como el principio de la formación de una conciencia individual autónoma. Si bien no pretendían cambiar radicalmente las estructuras de dominación, ni tampoco cuestionaban su lealtad al rey y a

[115] *Consulta de la ciudad de México al excelentísimo señor virrey marqués de Cadereita sobre cuatro puntos que miran a la conservación de este reino*, México, 1636, citado por Israel, *Razas...*, pp. 199-200.

la Iglesia católica, sí se perfilaban hacia la construcción de otro sistema de relaciones sociales. ¿Pero dónde quedaron esas incipientes conductas burguesas cuando la economía mundial entró en franca crisis económica en el siglo XVII y la América española se perdió en la borrachera de los sueños barrocos?

EPÍLOGO

Durante el periodo de crisis y recomposición se manifestaron diversos comportamientos que tuvieron correspondencia con las profundas transformaciones sociales y económicas y los variados intercambios culturales. Entre estos comportamientos sobresalieron los de los criollos, orientados a continuar el sacrificio del mundo indígena y a adoptar una parte importante del sistema de valores monárquico y contrarreformista que justificó y legitimó relaciones de carácter autoritario y servil. Tales comportamientos serían imitados por todos aquellos aspirantes a ocupar puestos de control y organización y se caracterizarían por defender las corporaciones, los núcleos cerrados y por asumir conductas ambivalentes. En esta dirección, los grupos de poder utilizaron —y hasta cierto grado los siguen utilizando— procedimientos de inspiración medieval y jesuita para adquirir y mantener posiciones privilegiadas: los pactos de "hermandad", las alianzas matrimoniales, las ideas de lealtad y traición, los juegos con la mentira, la simulación, el disimulo...

Como se planteó en este trabajo, lo ocurrido en la sociedad novohispana a fines del siglo XVI y principios del XVII mantuvo una estrecha relación con los problemas mundiales. La ampliación del circuito del comercio mundial, motivada por necesidades del consumo europeo, colocó a Nueva España en una posición central como abastecedora de materias primas —sobre todo de metales preciosos— y como eslabón de primer orden en el tráfico marítimo internacional. En esta situación, el arribo de población africana y europea, la desaparición de un alto porcentaje de indígenas, los cambios en la tributación, el paso de la encomienda a la hacienda y la ampliación del trabajo remunerado y el peonaje, fueron detonantes en el surgimiento de una oligarquía y una incipiente burguesía que promovieron la formación de un mercado interno y la concentración de capitales provenientes de distintas fuentes: el auge

de las minas, el comercio y el crédito, la diversificación agrícola y ganadera y la expansión de los obrajes. Sin embargo, los valores contrarreformistas se convertirían en obstáculos esenciales para el desarrollo de las conductas plenamente empresariales, el consumo productivo de los capitales, el individualismo y la libertad de acción.

Como se subrayó antes, algunas de las instituciones sociales que más se impulsaron en el periodo estudiado y que tuvieron gran eficacia en el establecimiento del orden y el control de las comunidades fueron las corporaciones (congregaciones, cofradías eclesiásticas y gremiales, órdenes religiosas y de caballería). Desde las indígenas, familiares y religiosas hasta las profesionales y laborales, las corporaciones como organismos de integración, fuga y nivelación de las tensiones tuvieron un papel de primera importancia para la recomposición y salida de la crisis social. Desde los tiempos coloniales —en forma continua o discontinua— la organización corporativa de la sociedad se ha constituido en un elemento central de la configuración de la historia de México: órdenes, logias, mutualidades, partidos políticos, sindicatos, grandes confederaciones.

Las dificultades financieras de los Habsburgo, su nueva política de centralización y burocratización, la pérdida de su posición hegemónica en Europa y la puesta en práctica de los acuerdos del Concilio de Trento significaron emprender una nueva cruzada de reconquista para que los pueblos americanos se adaptaran a la monarquía y al catolicismo españoles. Métodos contrarreformistas que recuperaron viejas creencias medievales fueron ajustados a las modernas necesidades. Los mecanismos de reintegración se volvieron a echar a andar en Nueva España y las formas propias de expresión fueron toleradas en tanto no afectaran la estructura básica de la corona y la Iglesia católica, en tanto no lastimaran los cimientos y la fe en las grandes instituciones.

Ante la crisis interna, causada por modificaciones en la cantidad, la distribución y la composición de la población y el desgaste del sistema de valores de los tiempos de la Conquista y la primera evangelización, el proceso de recomposición penetró desde el nivel de la estructura psíquica y emocional has-

ta la nueva organización política novohispana. Junto con todo esto, lentamente, la codicia y los tratos y componendas ilegales de los criollos y advenedizos, las burlas y los desacatos de algunos sectores locales y urbanos o el desprecio y la indiferencia de los campesinos e indígenas mermaba esta estructura y configuraba estilos de vida propios.

La carta de presentación del novohispano ante el resto del mundo fue su reinvención del pasado prehispánico y conquistador y la desmesurada alabanza de la naturaleza y los pobladores de sus tierras. Aún hoy, el nacionalismo mexicano alimenta estas creencias. Algunos valores coloniales siguen teniendo peso en la conformación de las mentalidades: la búsqueda de la purificación por el blanqueamiento de la piel, el marianismo guadalupano como centro de la cohesión familiar y la represión femenina, el compadrazgo, el control caciquil de las comunidades indígenas. La búsqueda de la fama y el prestigio continúa siendo el eje de muchas formas de competencia social. Otros valores, como el honor, el afán de nobleza y la sabiduría han perdido fuerza aunque la sociedad está marcadamente estratificada y el autoritarismo se muestra en las relaciones de parentesco, en las relaciones sociales y de trabajo y en las instituciones cuya jerarquización y burocratización recuerdan la herencia monárquica y contrarreformista. Quizá en parte todo esto ayude a explicar por qué en el México actual la participación de los individuos en la toma de decisiones es limitada y el proceso de formación de una conciencia autónoma tiene grandes dificultades para romper el miedo a la autoridad y abandonar mitos, prejuicios y atavismos.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Acosta, Joseph de, *Historia Natural y Moral de las Indias en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, editor Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, Buenos Aires, 1962.

Actas de Cabildo de la Ciudad de México, vols. 8-27, "Municipio Libre", México, 1889.

Advertencias generales que los virreyes dejaron a sus sucesores para el Gobierno de Nueva España, 1590-1604, Francis V. Scholes y Eleanor B. Adams (comps.), José Porrúa e Hijos, México, 1956 (Documentos para la Historia de México Colonial).

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas*, 4 vols., edición, estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O'Gorman, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985 (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 4).

Alvarado Tezozómoc, Fernando de, *Crónica mexicáyotl*, traducción de Adrián León, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992 (Primera Serie Prehispánica, 3).

Anónimo, *Tragedia del Triunfo de los Santos*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1989.

Arias de Villalobos, bachiller N., "Canto intitulado Mercurio" y "México en 1623", en Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la Historia de México*, vol. XII, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, México, 1907.

Arregui, Domingo Lázaro de, *Descripción de la Nueva Galicia*, edición y estudio introductorio de François Chevalier, prólogo de John van Horne, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1946.

Balbuena, Bernardo de, *Grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía,* estudio preliminar de Luis Adolfo Domínguez, Porrúa, México, 1975 (Col. Sepan Cuantos, 200).

Basalenque, Diego de, *Historia de la Provincia de san Nicolás de Tolentino de Michoacán,* introducción y notas de José Bravo Ugarte, Jus, México, 1963.

Beristáin de Souza, José Mariano, *Biblioteca hispano-americana septentrional,* Fuente Cultural, México, 1945-1951.

Cárdenas, Juan de, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias,* introducción y notas de Ángeles Durán, Alianza, Madrid, 1988 (El Libro de Bolsillo).

Cartas de cabildos hispanoamericanos: Audiencia de México, siglos XVI y XVII, edición e introducción de Enriqueta Vila Vilar y María Justina Sarabia Viejo, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 1985 (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla).

Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica, Universidad Católica, Santiago de Chile, 1969-1970, 2 vols., Anales de la Facultad de Teología, vol. XX (1968-1969).

Castellanos, Juan de, *Elegías de varones ilustres de Indias (1522-1607),* en Biblioteca de Autores Españoles, vol. VI, Rivadeneyra, Madrid, 1847.

Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de la Nueva España,* 3 vols., Hause y Ment, Madrid, 1914-1936.

——, *México en 1554 y Túmulo imperial,* edición, prólogo y notas de Edmundo O'Gorman, Porrúa, México, 1963.

Champlain, Samuel, *Narrative of a Voyage to the West Indies and Mexico in the Years 1599-1602,* traducción y notas de Alice Wilmere, Burt Franklin, Nueva York, 1964.

Códice Ramírez. Relación de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias, extensión de la obra con un anexo de cronología mexicana de Manuel Orozco y Berra, Leyenda, México, 1944.

Dávila Padilla, Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predica-*

dores, prólogo de Agustín Millares Carlo, Academia Literaria, México, 1955.

Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos, García Pimentel, México, 1897.

Dorantes de Carranza, Baltazar, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España. Con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, Jesús Medina, México, 1970.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, introducción de José F. Ramírez, Imprenta de J. M. Andrade y Escalante, México, 1867.

Encinas, Diego de (comp.), *Cedulario indiano*, 4 vols., estudio e índices de Alfonso García Gallo, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1945.

Farfán, Agustín, *Tratado breve de medicina y de todas las enfermedades*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1944 (Incunables Americanos, siglo XVI, vol. X).

Fernández de Villalobos, Gabriel, *Vaticinios sobre la pérdida de las Indias*, introducción de Cesáreo Fernández Duro, en *Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar*, vol. 12, Rivadeneyra, Madrid, 1899.

Florencia, Francisco de, *La estrella de el Norte de México aparecida al rayar el día de la luz evangélica en este Nuevo Mundo en la cumbre del Cerro de Tepeyac*, María de Venavides, Vda. de Juan de Rivera, México, 1688.

——, *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia Ovispado de Guadalaxara en la América Septentrional. Noticia cierta de los milagrosos favores que hace la Santísima Virgen, a los que ellos y en sus dos imágenes le invican, sacada de los procesos auténticos...*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana [s. l.], 1757.

——, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España*, Iván Joseph Guillena Carrascoro, México, 1694.

——, "Zodiaco mariano", en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, Guatemala, año XLII, t. XLII, núms. 1/4 (enero-dic. de 1969), pp. 77-108.

Frost, Elsa Cecilia (estudio, introducción y notas), *Teatro pro-*

fesional jesuita del siglo XVII, en *Teatro mexicano. Historia y dramaturgia*, vol. V, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992.

Gage, Thomas, *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*, Secretaría de Educación Pública-Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Gallucci, José María, *Vida del venerable padre Antonio Baldinucci, misionero apostólico de la Compañía de Jesús*, Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, México, 1760.

García de Palacio, Diego, *Diálogos militares*, Cultura Hispánica, Madrid, 1944 (Incunables Americanos, siglo XVI, vol. VII).

——, *Instrucción náutica para navegar*, Cultura Hispánica, Madrid, 1944 (Incunables Americanos, siglo XVI, vol. VII).

Gobernación espiritual y temporal de las Indias, Ángel de Altolaguirre y Duvale (eds.), en *Colección de documentos inéditos de ultramar*, vols. XXI y XXII, Tipografía de Archivos, Madrid, 1928, 1929.

Gómez de Cervantes, Gonzalo, *La vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo XV*, prólogo y notas de Alberto María Carreño, Antigua Librería Robredo, México, 1944 (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, 19).

González Dávila, Gil, *Pláticas sobre las reglas de la Compañía de Jesús*, introducción y notas de Camilo María Abad, Juan Flors, Barcelona, 1965 (Espirituales Españoles).

——, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de la Nueva España en las Indias Occidentales*, 2 vols., Madrid, 1649-1655; José Porrúa Turanzas, Madrid, 1959 (Chimalistac de Libros y Documentos acerca de la Nueva España, 3 y 4).

Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de Nuestro Padre San Agustín en quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, Victoria, México, 1924.

Guamán Poma de Ayala, Felipe, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 3 vols., edición crítica de John Murra y Rolena Adorno, Siglo XXI, México, 1988.

Hernández, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España*, edición e introducción de Ascensión H. de León Portilla, Historia 16, Madrid, 1986.

Herrera, Antonio de, *Historia general de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, 6 vols., prólogo y notas de Antonio Ballesteros, Madrid, 1934-1947.

Icaza, Francisco A. de, *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de Nueva España*, 2 vols., Madrid, 1923.

Inchoffer, Melchior, *Monarchia de los solipsos, por Lucio Cornelio Europeo. Esto es, exacta descripción del pernicioso gobierno interior y exterior, leyes, prácticas y costumbres domésticas de los jesuitas*, Thomas Piferrer, Barcelona, 1770.

Jesuits Morals (The): Or The Principal Errors which the Jesuits Have Introduced into Christian Morality, John Starkey, Londres, 1670.

Las Casas, Bartolomé de, *Apologética, historia sumaria*, 2 vols., edición, estudio preliminar e índice de Edmundo O'Gorman, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1967.

——, *Los indios de México y Nueva España*, edición, prólogo, apéndices y notas de Edmundo O'Gorman, con la colaboración de Jorge A. Manrique, Porrúa, México, 1966 (Col. Sepan Cuantos, 57).

Llanos, Bernardino P. de los, *Diálogo en la visita de los inquisidores, representado en el Colegio de San Ildefonso (siglo XVI), y otros poemas inéditos*, paleografía, introducción y notas de José Quiñones Melgoza, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1982.

Lobo y Lasso de la Vega, Gabriel, *Mexicana*, estudio preliminar y edición de José Amor y Vázquez, Atlas, Madrid, 1970 (Biblioteca de Autores Españoles).

Madre de Dios, Agustín de la, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, versión paleográfica, introducción y notas de Eduardo Báez Macías, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1986.

Maldonado Macías, Humberto (estudio introductorio y notas), "La teatralidad criolla del siglo XVII", en *Teatro mexicano. Historia y dramaturgia*, vol. VIII, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992.

Martínez, Henrico, *Repertorio de los tiempos e historia natural de esta Nueva España*, estudio introductorio de Francisco de la Maza, apéndice bibliográfico de Francisco González

de Cossío, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1991.

Medina, Baltasar de, *Crónica de la Provincia de San Diego de México,* introducción de Fernando B. Sandoval, Academia Literaria, México, 1977.

Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana. Obra escrita a fines del siglo XVI,* Porrúa, México, 1980.

Mercado, Pedro de, *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús. Dedícala al Príncipe de la milicia del cielo, que tiene a su cuidado la provincia de la Compañía del Nuevo Reino y Quito,* 4 vols., ABC, Bogotá, 1957 (Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 35, 36, 37 y 38).

——, *Recetas de espíritu para enfermos del cuerpo,* Sevilla, 1681.

——, *El cristiano virtuoso. Con los actos de todas las virtudes que se hayan en la santidad,* Madrid, 1672.

Mercado, Tomás de, *Suma de tratos y contratos,* 2 vols., edición y estudio preliminar de Nicolás Sánchez-Albornoz, transcripción de Graciela S. B. de Sánchez-Albornoz, Instituto de Estudios Fiscales-Ministerio de Hacienda, Madrid, 1977.

Mota y Escobar, Alonso de la, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León...,* introducción de Joaquín Ramírez Cabañas, Pedro Robredo, México, 1940.

——, *Memoriales del Obispo de Tlaxcala. Un recorrido por el centro de México a principios del siglo XVII,* introducción y notas de Alba González Jácome, Secretaría de Educación Pública, México, 1985.

Moya de Contreras, Pedro, *Cinco cartas,* precedida de la "Historia de su vida" de Cristóbal Gutiérrez de Luna y Francisco Sosa, José Porrúa Turanzas, Madrid, 1962 (Biblioteca Tenatitla, 3).

Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala,* Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1892.

Obregón, Baltasar de, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España escrita por el conquistador en el año de 1584,* prólogo de Mariano Cuevas, Porrúa, México, 1988.

Ortiz de Cervantes, Juan, *Información en favor del derecho que tienen los nacidos en las Indias a ser preferidos en las pre-*

lacías, dignidades, canongías y otros beneficios eclesiáticos y oficios seculares de ellas, Madrid, 1619.

Otte, Enrique (comp.), *Cartas privadas de emigrantes a Indias 1540-1616*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Paso y Troncoso, Francisco del (comp.), *Epistolario de Nueva España 1505-1818*, vols. 9-13, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, México, 1940-1959 (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas. Segunda Serie, 1-16).

Pérez de Rivas, Andrés, *Crónica y historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*, 2 vols., México, 1898.

——, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes de las más bárbaras y fieras del nuevo orbe, conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la provincia de Nueva España*, Alonso de Paredes, Madrid, 1645.

Ponce, Alonso, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, Imprenta de la Vda. de Calero, Madrid, 1872 (Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España, vol. LVIII).

Portilla, Anselmo de la (comp.), *Instrucciones que los virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores*, 2 vols., Imprenta Ignacio Escalante, México, 1873.

Puga, Vasco de, *Provisiones, cédulas, instrucciones para el gobierno de la Nueva España*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1945.

Quiñones Melgoza, José (estudio introductorio, traducción y notas), "Teatro escolar jesuita del siglo XVI", en *Teatro mexicano. Historia y dramaturgia*, vol. IV, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992.

Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España. Año de 1602, manuscrito anónimo del Archivo Histórico de la Secretaría de Hacienda, versión paleográfica, prólogo y notas de Francisco González de Cossío, Imprenta Universitaria, México, 1945.

Saavedra Guzmán, Antonio de, *El peregrino indiano*, estudio in-

troductorio y notas de José Rubén Romero Galván, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1989.

Salazar de Alarcón, Eugenio de, "Silva de poesía", en Bartolomé José Gallardo, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos,* Madrid, 1889, t. IV, pp. 326-398.

Sánchez Baquero, Juan, *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España, 1571-1580,* Patria, México, 1945.

Sandoval y Zapata, Luis, *Obras,* estudio y edición de José Pascual Buxó, Fondo de Cultura Económica, México, 1986 (Letras Mexicanas).

Solórzano Pereira, Juan de, *Antología. Política indiana. Emblemas regio-políticos,* 2 vols., selección y prólogo de Luis García Arias, Editora Nacional, Madrid, 1947 (Breviarios del Pensamiento Español).

Suárez de Peralta, Juan, *Tratado del descubrimiento de las Indias (Noticias históricas de la Nueva España),* estudio preliminar de Teresa Silva Tena, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990.

Terrazas, Francisco de, *Poesías. "Nuevo Mundo y conquista",* edición, prólogo y notas de Antonio Castro Leal, Porrúa, México, 1941 (Biblioteca Mexicana, 3).

Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana,* 7 vols., edición e introducción de Miguel León Portilla, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975.

Vázquez de Espinosa, Antonio, *Descripción de Nueva España en el siglo XVII,* Patria, México, 1944.

Vera, Fortino Hipólito (comp.), *Colección de documentos eclesiásticos de México o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana,* 3 vols., Imprenta del Colegio Católico, Amecameca, 1887.

Villarroel, Gaspar de, *Gobierno eclesiástico-pacífico,* introducción de Hernán Rodríguez Castelo, Publicaciones Educativas Ariel, Quito, 1972.

Zapata, Luis de, "Miscelánea", en *Memorial histórico español: Colección de documentos, opúsculos y antigüedades,* t. XI, Imprenta Nacional, Madrid, 1859.

Zavala, Silvio, y María Castelo, *Fuentes para la historia del tra-*

bajo en Nueva España, vols. 2-7, Fondo de Cultura Económica, México, 1939.

Zorita, Alonso de, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 32).

Fuentes secundarias

Acosta, Leonardo. "El barroco de Indias y la ideología colonialista", en *Comunicación y Cultura*, núm. 2, Buenos Aires, 1974, pp. 125-157.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

Alberro, Solange, *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, El Colegio de México, México, 1992 (Jornadas, 122).

——, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

Albuquerque, Orlando de, "Crioulismo e mulatismo (una tentativa de interpretação fenomenológica)", *Revista do Racionalismo Moderno*, vol., 35, núms. 374-375, Coimbra, 1975, pp. 222-232.

Alegre, Francisco X., *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, 4 vols., Institutum Historicum S. J., Roma, 1956.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, Verbo, Londres, 1991.

Appadurai, Arjun (comp.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, México, 1991 (Los Noventa).

Arguedas, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XXI, México, 1975.

Assadourian, Carlos Sempat, "La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial", en *La formación de América Latina. La época colonial*, El Colegio de México, México, 1992 (Lecturas de Historia Mexicana, 8).

Baird, Joseph, "El manierismo en México", en *Homenaje a Justino Fernández,* Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1966.

Bajtín, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais,* Alianza Editorial, Madrid, 1990.

Bataille, Georges, *Teoría de la religión,* Taurus, Madrid, 1991.

Bataillon, Marcel, *Erasmo y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI,* Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Baudot, Georges, *La vida cotidiana en la América española en tiempos de Felipe II. Siglo XVI,* Fondo de Cultura Económica, México, 1983 (Colección Popular, 255).

——, "La population des villes du Mexique en 1595 selon une enquête de l'Inquisition", en *Caravelle,* núm. 37, Tolosa, 1981, pp. 5-18.

Bazarte Martínez, Alicia, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1860),* Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1989.

Beltrán Quera, Miguel María, *Los principios de la primera pedagogía de los jesuitas,* Barcelona, 1967.

Benítez, Fernando, *Los primeros mexicanos,* Era, México, 1988.

——, *Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España,* Era, México, 1985.

Benjamin, Walter, *El origen del drama barroco alemán,* Taurus, Madrid, 1990 (Humanidades).

Blakwell, P. J., *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas 1546-1700,* Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 1976.

Blanco, José Joaquín, *La literatura en la Nueva España,* II: *Esplendores y miserias de los criollos,* Cal y Arena, México, 1989.

Bonfil, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada,* Grijalbo, México, 1990.

Borah, Woodrow, *Early Colonial Trade and Navigation between Mexico and Peru,* University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, 1954 (Iberoamericana, 38).

——, y Sherburne F. Cook, "Sobre las posibilidades de hacer el estudio histórico del mestizaje sobre una base demográ-

fica", XI Congrès International de Sciences Historiques, Estocolmo, 1960, pp. 21-28.

Borges Morán, Pedro, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1977 (Biblioteca Salmaticensis Estudios, 18).

Boyer, Richard Everett, *La gran inundación. Vida y sociedad en México (1629-1638)*, Secretaría de Educación Pública, México, 1975 (SepSetentas, 218).

Brading, David A., *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Era, México, 1993.

——, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

——, "Mito y profecía en la historia de México", *Vuelta*, México, 1989.

——, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Braudel, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVII*, 3 vols., Alianza, Madrid, 1984.

——, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

——, *Out of Italy: 1450-1650*, Flammarion, París, 1991.

Brenner, Anita, *Ídolos tras los altares*, Domés, México, 1983.

Caillois, Roger, *El mito y el hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Calderón Quijano, José Antonio, "Población y raza en Hispanoamérica", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXVII, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1970, pp. 733-785.

Calvo, Thomas, *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII*, Centre D'Études Mexicaines et Centraméricaines-H. Ayuntamiento de Guadalajara, México, 1992.

Carmagnani, Marcelo, "The Inertia of Clio: The Social History of Colonial Mexico", *Latin American Research Review Albuquerque*, vol. 20, núm. 1, 1985, pp. 149-183.

———, "Demografía y sociedad: la estructura social de los centros mineros del norte de México, 1600-1720", en *Historia y población en México. Siglos XVI-XIX*, El Colegio de México, México, 1994 (Lecturas de Historia Mexicana, 9).

Caro Baroja, Julio, "Antecedentes españoles de algunos pro-

blemas sociales relativos al mestizaje", *Revista Histórica*, vol. 28, Lima, 1965, 1966, pp. 197-210.

Caro Baroja, Julio, "El mestizaje en el Perú", *Fanal*, vol. 22, núm. 82, Lima, 1967, pp. 2-8.

——, *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1970 (Colección Hora "H", 4).

———, "Sobre ideas raciales en España", *Clavileño*, año 7, núm. 40, Madrid, 1956, pp. 16-24.

Carrera Stampa, Manuel, *Los gremios mexicanos. La organización gremial en Nueva España 1521-1861*, Ibero Americana de Publicaciones, México, 1954 (Estudios Histórico-Económicos Mexicanos de la Cámara Nacional de la Industria de la Transformación, 1).

——, "Historiadores indígenas y mestizos novohispanos. Siglos 16-17", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, Madrid, 1971, pp. 205-243.

Chaunú, Pierre, *Sevilla y América, siglos XVI y XVII*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1983.

——, "Veracruz en la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII", *Historia Mexicana*, El Colegio de México, abril-junio de 1960, 36, vol. IX, núm. 4.

Chevalier, François, *La formación de los latifundios en México. Tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976 (Sección de Economía).

Cilveti, Ángel L., *Introducción a la mística española*, Cátedra, Madrid, 1974.

Cook, S. L., y W. Borah, *El pasado de México: aspectos sociodemográficos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

Corcuera de Mancera, Sonia, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, 4 vols., Patria, México, 1946.

D'Ors, Eugenio, *Lo barroco*, Aguilar, Madrid [s. f.].

Decorme, Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial. 1572-1767 (Compendio histórico)*, 2 vols., Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, México, 1941.

Dhondt, Jan, *La Alta Edad Media*, Siglo XXI, México-Madrid-Buenos Aires-Bogotá, 1989 (Historia Universal Siglo XXI, 10).
Díaz-Thome, Hugo, *et al.*, *Estudios de historiografía de la Nueva España*, El Colegio de México, México, 1945.
Díez-Canedo, Aurora, "Los desventurados barrocos", *Historia*, año 1, vol. 1, Universidad Pedagógica Nacional, México, 1990.
Duby, Georges, *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Siglo XXI, México, 1977.
Durand, José, "Baquianos y chapetones, criollos y gachupines. Albores de la sociedad colonial", *Cuadernos Americanos*, año 15, vol. 87, núm. 3, México, 1956, pp. 148-162.
——, "Castas y clases en el habla de Lima", *Caravelle*, Tolosa, 1964, 1965, vol. 3, pp. 99-108.
——, "De bibliografía indiana", *Revista Iberoamericana*, vol. 40, núm. 86, Pittsburgh, 1974, pp. 105-110.
——, "El afán nobiliario de los conquistadores", *Cuadernos Americanos*, año 12, vol. 67, núm. 1, México, 1953, pp. 175-192.
——, "El lujo indiano", *Historia Mexicana*, vol. 6, núm. 1, México, 1956, pp. 59-74.
——, *La transformación social del conquistador*, Porrúa y Obregón, México, 1953 (México y Lo Mexicano, 15, 16).
Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, El Equilibrista, México, 1994.
—— (compilador), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, Universidad Nacional Autónoma de México-El Equilibrista, México, 1994.
Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
——, *La sociedad cortesana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
Elliott, John H., *España y su mundo 1500-1700*, Alianza, Madrid, 1990.
——, *La Europa dividida (1559-1598)*, Siglo XXI, México-Madrid-Buenos Aires-Bogotá, 1981 (Historia de Europa).
Esteve Barba, Francisco, "Cultura virreinal", en Antonio Ballesteros y Beretta, *Historia de América y de los pueblos americanos*, Salvat, Barcelona, 1965.

Febvre, Lucién, *Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Orbis, Barcelona, 1985.

Fernández de Recas, Guillermo S., "Libros y libreros de mediados del siglo XVII en México", *Boletín de la Biblioteca Nacional*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. IX, abril-junio de 1958, núm. 2; vol. X, abril-junio de 1959, núm. 2; vol. XII, enero-julio de 1961, núms. 1 y 2; vol. XII, julio-diciembre de 1965, núms. 3 y 4.

——, *Mayorazgos de la Nueva España*, Instituto Bibliográfico Mexicano, México, 1965 (Biblioteca Nacional de México. Instituto Bibliográfico Mexicano, 10).

——, *Cacicazgos y nobiliario indígena de la Nueva España*, Instituto Bibliográfico Mexicano, México, 1961 (Biblioteca Nacional de México, Instituto Bibliográfico Mexicano, 5).

Fernández, Justino, *Arte mexicano de sus orígenes a nuestros días*, Porrúa, México, 1958.

Fernández, Martha, *Arquitectura y gobierno virreinal: los maestros mayores de la ciudad de México: siglo XVII*, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985.

Fernández-Santamaría, José A., "Simulación y disimulación. El problema de la duplicidad en el pensamiento político español del barroco", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 117, núm. 1, Madrid, 1980, pp. 741-767.

Fleming, William, *Arte, música e ideas*, McGraw-Hill, México, 1989.

Florescano, Enrique (comp.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987 (Sección de Obras de Economía).

——, "La formación de los trabajadores en la época colonial. 1521-1750", en *La clase obrera en la historia de México. De la Colonia al Imperio*, Siglo XXI-Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.

——, *Memoria mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

——, *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México*,

1500-1821, Secretaría de Educación Pública-Era, México, 1986 (Lecturas Mexicanas, 34).

Florescano, Enrique (comp.), y Elsa Malvido, *Ensayo sobre la historia de las epidemias en México*, Instituto Mexicano del Seguro Social, México, 1982.

Foster, George M., *Cultura y conquista: la herencia española de América*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1960 (Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras).

——, "Cofradía y compadrazgo in Spain and Spanish America", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. IX, núm. 1, 1953, pp. 1-28.

Foncerrada de Molina, Martha, *et al.*, *El arte efímero en el mundo hispánico*, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983 (Estudios de Arte y Estética, 17).

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*, 3 vols., Siglo XXI, México, 1992, 1993.

——, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1985.

——, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 1993.

Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza, Madrid, México, 1989 (El Libro de Bolsillo, 280).

——, *El porvenir de las religiones*, en *Obras completas de Freud*, vol. XIV, Iztaccíhuatl, México, 1983.

——, *Tótem y tabú*, Alianza, Madrid-México, 1986 (El Libro de Bolsillo, 41).

Friede, Juan, "La censura española del siglo XVI y los libros de historia de América", *Revista de Historia de América*, núm. 47, México, 1959, pp. 45-94.

Fromm, Erich, *et al.*, *La familia*, Península, Barcelona, 1994.

——, y Michael Maccoby, *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano. Estudio de la economía y la psicología de una comunidad rural*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.

Galassi, Paluzzi, "La Compañía de Jesús y el barroco", *Revista de la Universidad de Madrid*, Nueva Etapa, vol. II, núms. 42-43, Madrid, 1962, pp. 565-584.

Gallegos Rocafull, José M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1974.

Gamio, Manuel, *Forjando patria*, Porrúa, México, 1982.
Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, México, 1992.
García, Genaro, *El clero de México durante la dominación española según el Archivo Inédito Archiepiscopal Metropolitano*, México, 1907 (Documentos Inéditos o Muy Raros para la Historia de México, t. XV).
García de León, Antonio, "El Caribe afroandaluz: permanencias de una civilización popular", *La Jornada Semanal*, núm. 135, México, 1992.
García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI: catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600, con bibliografías de autores y otras ilustraciones, precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.
García Valdecasas, Alfonso, "El hidalgo y el honor", *Estudios*, 1, Santiago de Chile, 1957, pp. 183-229.
Gemelli Careri, Giovanni Francisco, *Viaje a la Nueva España*, 2 vols., Libro-Mex, México, 1955 (Biblioteca Mínima Mexicana).
Gerbi, Antonello, *La disputa del nuevo mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.
Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, Siglo XXI, México-Madrid-Buenos Aires-Bogotá, 1986.
Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983.
Gombrich, E. H., *Historia del arte*, 3 vols., Garriga, Barcelona, 1994.
Gómez Robledo, Xavier, *El humanismo en México en el siglo XVI: el sistema del Colegio de San Pedro y San Pablo*, Jus, México, 1954.
Gonzalbo, Pilar, *El humanismo y la educación en la Nueva España*, Secretaría de Educación Pública-El Caballito, México, 1985.
—— (coord.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, El Colegio de México, México, 1991.
——, *La educación popular de los jesuitas*, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, México, 1989.

Gonzalbo, Pilar, *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, El Colegio de México, México, 1990.

González Rodríguez, Alfonso, *La justicia tributaria en México*, Jus, México, 1992 (Nueva Colección de Estudios Jurídicos, 27).

González Zárate, Jesús María, "Las claves emblemáticas en la lectura del retrato barroco", en *Goya. Revista de Arte*, núms. 187-188, julio-octubre de 1985, Madrid, pp. 54-62.

Graves, Robert (coord.), *New Larousse Encyclopedia of Mythology*, Larousse, Londres, 1968.

Groethuysen, Bernhard, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

——, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

——, *Painting the Conquest. The Mexican Indians and European Renaissance*, Flammarion, París, 1992.

Guignebert, Charles, *El cristianismo medieval y moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993 (Breviarios, 126).

Guardini, Romano, *El santo en nuestro mundo*, Guadarrama, Madrid, 1960.

Haring, Clarence H., *Comercio y navegación entre España y las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

——, *El Imperio español en América*, Alianza-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990.

Hauser, Arnold, *El manierismo y la crisis del Renacimiento*, Madrid, 1965.

——, *Historia social de la literatura y el arte*, 2 vols., Guadarrama, Madrid, 1976 (Universitaria de Bolsillo. Punto Omega).

Hinkelammert, Franz J., *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1991 (Teología Latinoamericana).

Hoberman, Louisa Schell, *Mexico's Merchant Elite, 1590-1660:*

Silver State and Society, Duke University, Durham, North Carolina, 1991.

Huizinga, Johan, *Homo ludens*, Alianza, Madrid, 1990 (El Libro de Bolsillo, 412).

——, *El otoño de la Edad Media*, Alianza, México, 1990 (Alianza Universidad, 220).

Icaza, Francisco de, *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de Nueva España*, vol. 1, Imprenta del Adelantado de Segovia, Madrid, 1923.

Israel, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

Jankelevitch, Vladimir, *Lo puro y lo impuro*, Taurus, Madrid, 1990 (Taurus Humanidades).

Jarmy Chapa, Martha de, *La expansión española hacia América y el Océano Pacífico*, 2 vols., Fontamara, México, 1987.

Katz, Friedrich (comp.), *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, 2 vols., Era, México, 1990.

Kubler, Georges, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

Keen, Maurice, *La caballería*, Ariel, Barcelona, 1986.

Kulischer, Josef, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, 2 vols., Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Munich, 1971.

Kurnitzky, Horst, "Barroco y posmodernidad", en *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, Universidad Nacional Autónoma de México-El Equilibrista, México, 1994.

——, y Bolívar Echeverría, *Conversaciones sobre lo barroco*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993.

——, *La estructura libidinal del dinero. Contribución a la teoría de la femineidad*, Siglo XXI, México, 1992.

——, "Mestizaje y utopía", *La Jornada Semanal*, México, 1992, núm. 146.

Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

Lavallé, Bernard, "Créolisme et alternance: les Agustins de

Quito au XVIIe. siècle", Editions Bière, Burdeos, 1979, pp. 223-264 (Bulletin Hispanique, t. LXXXI, núms. 3-4).

Lavallé, Bernard, "Del 'espíritu colonial' a la reivindicación criolla o los albores del criollismo peruano", *Histórica*, vol. 2, núm. 1, julio de 1978, pp. 39-61.

——, "Hispanité ou americanité? Les ambiguïtés de l'identité créole dans le Perou Colonial", en *Identités nationales et identités culturelles dans le monde ibérique et ibéro-americain*, Université de Toulousse Le Mirail-Institut d'Études Hispaniques et Hispano-Americaines, Tolosa, 1982, pp. 95-107.

——, "Las 'doctrinas' de frailes como reveladoras del incipiente criollismo sudamericano ", en separatas del t. XXXVI del *Anuario de Estudios Americanos*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1979, pp. 447-465.

——, "La admisión de los americanos en la Compañía de Jesús: el caso de la provincia peruana en el siglo XVI", en *Histórica*, vol. IX, núm. 2, 1985, pp. 137-153 (Departamento de Humanidades, Pontificia Universidad Católica del Perú).

——, "El espacio en la reivindicación criolla del Perú colonial", *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 399, Madrid, 1983, pp. 20-39.

——, "Exaltación de Lima y afirmación criolla en el siglo XVII", *Rábida*, núm. 8, Huelva, 1990, pp. 22-36.

——, "Planteamientos lascasianos y reivindicación criolla en el siglo XVII", *Histórica*, vol. IV, núm. 2, 1980, pp. 197-220 (Departamento de Humanidades, Pontificia Universidad Católica del Perú).

——, "Situación colonial y marginación léxica. La aparición de la palabra *criollo* y su contexto en el Perú del siglo XVI", *Kuntur*, núm. 1, Lima, 1986, pp. 20-24.

——, *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Perou: l'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVIéme-XVIIéme siècles)*, 2 vols., Atelier National de Reproduction des Theses, Université de Lille III, Lille, 1982.

Lavrin, Asunción (comp.), *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985 (Tierra Firme).

Lavrin, Asunción (comp.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, México, 1991.

Leonard, Irving A., *La época barroca en el México colonial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

Lezama Lima, José, *La expresión americana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Lipschutz, Alexander, *El problema racial en la conquista de América*, Siglo XXI, México, 1963.

Lira, Andrés, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, El Colegio de México-El Colegio de Michoacán-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 1983.

——, y Luis Muro, "El siglo de la integración", *Historia general de México*, 2 vols., El Colegio de México, México, 1981, vol. 1.

Lockhardt, James, *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indias of Central Mexico, Sixteenth Trough Eighteenth Centuries*, Stanford University Press, California, 1992.

Lohmann Villena, Guillermo, *Los americanos en las órdenes nobiliarias (1529-1900)*, 2 vols., Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid, 1947.

Lopetegui, L., y F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1966.

Lovell, George W., "Heavy Shadows and Black Night. Disease and Depopulation in Colonial Spanish America", *Annals of the Association of American Geographers*, 82 (3), Ontario, 1992, pp. 426-443.

Luna Moreno, Carmen de, "Gobierno interno: la alternativa tripartita en el siglo XVII", en *Franciscanos y mundo religioso en México. Panoramas de nuestra América*, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, pp. 55-72.

Lynch, David, *España bajo los Austrias*, 2 vols., Península, Barcelona, 1972 (Historia, Ciencia, Sociedad, 85).

Llull, Ramón, *Libro de la orden de caballería*, Alianza, Barcelona, 1986 (Enciclopedia Catalana).
Male, Emile, *El arte religioso del siglo XII al siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966 (Breviarios, 59).
——, *El barroco: arte religioso del siglo XVII, Italia, España, Flandes*, Encuentro, Madrid, 1985 (Pueblos y Culturas).
Manrique, Jorge Alberto, "Artificios del arte. Estudios de algunos relieves barrocos mexicanos", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1962, núm. 31, pp. 19-36.
——, "El arte novohispano en los siglos XVI y XVII", en *Historia de México*, Salvat, México, 1978, vol. 6.
——, "Del barroco a la Ilustración", en *Historia general de México*, 2 vols., El Colegio de México, México, 1981, vol. I.
——, "La época crítica de la Nueva España a través de sus historiadores", en *Investigaciones contemporáneas sobre la Historia de México. Memorias de la Tercera Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos*, Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio de México-The University of Texas at Austin, México, 1971, pp. 101-124.
——, "La Iglesia: estructura, clero y religiosidad", en *Historia de México*, vol. 6, Salvat, México, 1978.
——, *Manierismo en México*, Textos Dispersos, México, 1993.
——, "El neóstilo: la última carta del barroco mexicano", *Historia Mexicana*, vol. XX, núm. 3/79, México, pp. 325-367.
——, "Sobre el barroco americano", *La Palabra y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, núm. 19, Xalapa, julio-septiembre de 1961, pp. 441-449.
——, "El trasplante de las formas artísticas españolas a México", en *Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas*, El Colegio de México, México, 1970.
Maravall, José Antonio, *La cultura del barroco*, Ariel, Madrid, 1975.
——, *Estado moderno y mentalidad social, siglos XVI y XVII*, 2 vols., Revista de Occidente, Madrid, 1972.
——, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Siglo XXI, Madrid, 1979.
Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Solidaridad, México, 1969.
Martín, Melquiades Andrés, *Los recogidos. Nueva visión de la*

mística española (1500-1700), Fundación Universitaria Española, Madrid, 1976.

Martínez, José Luis, *Pasajeros a Indias. Viajes trasatlánticos en el siglo XVI*, Alianza, México, 1984 (Alianza Universidad, 355).

Martínez Cosío, Leopoldo, *Los caballeros de las órdenes militares en México*, Santiago, México, 1946.

——, "Ensayo sobre la heráldica mexicana", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, México, octubre-diciembre de 1943, núm. 4, t. II, pp. 372-388.

Martínez Peláez, Severo, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, Marcha, Guatemala, 1994.

Marx, Robert F., *The Capture of the Treasure Fleet, the Story of Piet Heyn*, David McKaz Company, Nueva York, 1977.

Mateos, F., "Ecos de América en Trento", en L. Cristiani, *Trento*, vol. XIX, pp. 567-599; en Martín Fliche, *Historia de la Iglesia*, EDICEP, Valencia, 1976.

Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1979.

Maza, Francisco de la, *La ciudad de México en el siglo XVII*, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Educación Pública, México, 1985 (Lecturas Mexicanas, 95).

——, *El guadalupanismo mexicano*, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Educación Pública, México, 1992 (Lecturas Mexicanas, 37).

Medina, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Mexico*, Fuente Cultural, México, 1952.

Méndez Plancarte, Gabriel, *El humanismo mexicano*, Seminario de Cultura Mexicana, México, 1970.

Miño Grijalva, Manuel, *La protoindustria colonial hispanoamericana*, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Miranda, José, *La función económica del encomendero en los orígenes del régimen colonial /Nueva España 1525-1531)*, El Colegio de México, México, 1980 (Centro de Estudios Históricos, Nueva Serie, 32).

——, "La población indígena de México en el siglo XVII", *Historia y población en México. Siglos XVI-XIX*, El Colegio de México, México, 1994 (Lecturas de Historia Mexicana, 9).

Miranda, José, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, El Colegio de México, México, 1980.

Morales, Francisco, *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico*, Academy of American Franciscan History, Washington, 1973.

——, "Franciscanos y mundo religioso en el México virreinal. Algunas consideraciones generales", *Franciscanos y mundo religioso en México. Panoramas de nuestra América*, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, pp. 9-30.

——, "Pueblos y doctrinas en México en el siglo XVII", *Actas del III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII)*, La Rábida, septiembre de 1989, pp. 773-811.

Moreno, Isidoro, *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla, 1985.

Moreno Cuadro, Fernando, "La visión emblemática del gobernante virtuoso", *Goya. Revista de Arte*, núms. 187-188, Madrid, 1985, pp. 17-26.

Moreno Fraginals, Manuel R., "Hacia una filosofía, un lenguaje y un arte imperial", *Rábida*, núms. 8, Huelva, 1990, pp. 9-21.

Morner, Magnus (en colab. con Harold Sims), *Aventureros y proletarios: los emigrantes en Hispanoamérica*, Manfre, Madrid, 1992.

Mousnier, Roland, "Los siglos XVI y XVII. El progreso de la civilización europea y la decadencia de Oriente (1492-1715)", 2 vols., en Maurice Crouzet, *Historia general de las civilizaciones*, 6 vols., Destino, Barcelona, 1981.

Nettel, Patricia, *La utopía franciscana en la Nueva España (1554-1604). El apostolado de fray Jerónimo de Mendieta*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1989 (Colección Ensayos).

Neuss, Wilhelm, *La Iglesia en la Edad Moderna y en la actualidad*, Rialp, Madrid, 1962.

O'Gorman, Edmundo, *Catálogo de pobladores de Nueva España; registro de informes de la Real Audiencia. Último ter-*

cio del siglo XVI-principios del siglo XVII, Archivo General de la Nación, México, 1941.

O'Gorman, Edmundo, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Ntra. Sra. de Guadalupe del Tepeyac*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.

——, *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

——, *Meditaciones sobre el criollismo*, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, México, 1970.

——, "Mexico colonial", en Alfredo López Austin *et al.*, *Un recorrido por la historia de México*, Secretaría de Educación Pública, México, 1975 (SepSetentas, 200).

——, *México, el trauma de su historia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1977.

——, *La supervivencia política novo-hispana. Reflexiones sobre el monarquismo mexicano*, Fundación Cultural de Condumex, México, 1969.

——, *Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México*, Cvltvra, México, 1938.

——, *Seis estudios históricos de tema mexicano*, Universidad Veracruzana, Facultad de Filosofía y Letras, Xalapa, 1960 (Biblioteca, 7).

Ortega, Sergio (comp.), *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Grijalbo, México, 1986 (Enlace).

Ots Capdequi, José María, *El Estado español en las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1941.

Parry, John H., *The Sale of Public Office in the Spanish Indies under the Hapsburgs*, University of California, Berkeley-Los Ángeles, 1953.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972 (Popular, 107).

——, *La llama doble. Amor y erotismo*, Seix Barral, México, 1993 (Biblioteca Breve).

——, *El ogro filantrópico. Historia y política 1971-1978*, Joaquín Mortiz, México, 1979 (Confrontaciones. Los Críticos).

——, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Peabody, Robert L., "Autoridad", *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, Aguilar, Madrid, 1979, vol. 1.

Pedraza, Pilar, "El silencio del príncipe", *Goya. Revista de Arte*, Madrid, 1985, núms. 187-188, pp. 37-46.

Peña, José F. de la, *Oligarquía y propiedad en Nueva España, 1550-1624*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Peña, Margarita, *Literatura entre dos mundos. Interpretación crítica de textos coloniales y peninsulares*, Coordinación de Difusión Cultural, Dirección de Literatura, Universidad Nacional Autónoma de México-Ediciones del Equilibrista, México, 1992.

Peristiany, J. G., *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Labor, Barcelona, 1968 (Nueva Colección Labor).

Pitt-Rivers, Julian, *Antropología del honor o política de los sexos*, Crítica, Barcelona, 1979 (Estudios y Ensayos).

Pizarro Gómez, Francisco, "Astrología, emblemática y arte efímero", *Goya. Revista de Arte*, Madrid, 1985, núms. 187-188, pp. 46-54.

Portilla, Jorge, *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Rabell Romero, Cecilia, *La población novohispana a la luz de los registros parroquiales (avances y perspectivas de investigación)*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, México, 1990.

Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Espasa-Calpe, México, 1965 (Austral, 1080).

Ranke, Leopoldo von, *Historia de los papas en la época moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

Reyes, Cayetano, "Expósitos e hidalgos, la polaridad social de la Nueva España", *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, 1981, t. 5, núm. 2-16, pp. 3-43.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Ribeiro, Darcy, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Extemporáneos, México, 1977 (Col. Latinoamericano, 2).

Rodríguez Prampolini, Ida, *Amadises de América. Hazaña de*

las Indias como empresa caballeresca, Academia Mexicana de la Historia, México, 1990.

Rojas, Pedro, "Época colonial", *Historia general del arte,* 6 vols., Hermes, México, 1969.

Rojas Lima, Flavio, *La cofradía mesoamericana, un reducto cultural indígena,* Microfilms Internacional, Michigan University, Ann Arbor, 1991.

Romano, Ruggiero, *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica,* El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

——, y Alberto Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno,* Siglo XXI, México, 1992 (Historia Universal Siglo XXI, 12).

Rosenblat, Ángel, *La población indígena y el mestizaje en América,* 2 vols., Nova, Buenos Aires, 1954.

Roux, Jean-Paul, *La sangre. Mitos, símbolos y realidades,* Península, Barcelona, 1990.

Rubert de Ventós, Xavier, *El laberinto de la hispanidad,* Planeta, Barcelona, 1987.

Rubial García, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630),* Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1989.

——, *Domus Aurea. La capilla del Rosario de Puebla. Un programa iconográfico de la Contrarreforma,* Universidad Iberoamericana, México, 1990.

——, *Una monarquía criolla (la provincia agustina de México en el siglo XVII),* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, México, 1990.

——, "Tebaidas en el Paraíso. Los ermitaños de la nueva España", *Historia Mexicana,* núm. 175, vol. XLIV, El Colegio de México, México, 1995, pp. 355-383.

Rubio Mañé, José Ignacio, *El virreinato,* 4 vols., Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Sacristán, María Cristina, *Locura e Inquisición en Nueva España,* Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Saint Lú, André, *Condición colonial y conciencia criolla en Guatemala (1524-1821),* Universitaria, Guatemala, 1978 (Colección Realidad Nuestra, 5).

Schwaller, John Frederick, *Origins of Church Wealth in*

Mexico. Ecclesiastical Revenues and Church Finances, 1523-1600, University of New Mexico, Albuquerque, 1985.

Sebastián, Santiago, *Contrarreforma y barroco: lecturas iconográficas e iconológicas*, Alianza, Madrid, 1985.

——, *El barroco iberoamericano. Mensaje iconográfico*, Encuentro, Madrid, 1990 (Pueblos y Culturas).

——, "Origen y difusión de la emblemática en España e Hispanoamérica", *Goya. Revista de Arte*, Madrid, 1985, núms. 187-188, pp. 2-7.

Seed, Patricia, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza, México, 1991 (Los Noventa).

Segovia, Tomás, *Ensayos I. Actitudes/Contracorrientes*, Universidad Autónoma Metropolitana, Dirección de Difusión Cultural, México, 1988 (Colección Cultura Universitaria. Serie / Ensayo, 44).

Seminario de Historia de las Mentalidades, *Familia y poder en Nueva España. Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1991.

Semo, Enrique, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521-1763*, Era, México, 1973.

Shearman, John, *Mannerism*, Penguin Books, Londres, 1990.

Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Seis obras. Infortunios de Alonso Ramírez. Trofeo de la injusticia española. Alboroto y motín. Mercurio Volante. Teatro de virtudes políticas. Libra astronómica y filosófica*, pról. Irving Leonard; ed., notas y cronol. de William G. Bryant, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1984.

——, *Relaciones históricas*, selección, prólogo y notas de Manuel Romero de Terreros, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1954.

Sierra, Vicente, *Los jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispanoamérica, siglos XVII y XVIII*, Padilla y Contreras, Buenos Aires, 1944.

Simón Díaz, José, *Jesuitas de los siglos XVI y XVII. Escritos localizados*, Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación U. Española, Madrid, 1975 (Colección "Espirituales Españoles". Ser. C. Monografías).

Simón Díaz, José, *El barroco en América,* Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid, 1978.

——, *Impresos del siglo XVII,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Miguel de Cervantes, Madrid, 1972.

Simpson, Lesley Byrd, *Muchos Méxicos,* Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 1977.

Stafford Poole, C. M., *Pedro Moya de Contreras. Catholic Reform and Royal Power in New Spain. 1571-1591,* University of California, Berkeley, 1987.

——, "Opposition to the Third Mexican Council", *The Americas,* vol. 25, núm. 2, Washington, D. C., 1968, pp. 111-159.

Stone, Lawrence, "La Reforma", *El pasado y el presente,* Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Storfer, A. J., *Marias Jungfräuliche Mutterschaft. Ein Völkerpsychologisches Fragment über Sexualsymbolik,* Hermann Barsdorf Verlag, Berlín, 1914.

Tenenti, Alberto, *La formación del mundo moderno* (crítica), Grijalbo, Barcelona, 1989.

Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro,* Siglo XXI, México, 1989.

Tomas y Valiente, Francisco, *La venta de oficios en Indias (1492-1606),* Instituto de Estudios Administrativos, Madrid, 1972.

Torre Villar, Ernesto de la, *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones,* Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995.

Toro, Alfonso, *Los judíos en México,* Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Torres Ramírez, Bibiano, *La Armada de Barlovento,* Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1981.

Trabulse, Elías, "La educación y la Universidad", *Historia general de México,* 12 vols., Salvat, México, 1978, vol. 6.

Ulloa, Daniel, *Los predicadores divididos (Los dominicos en Nueva España, siglo XVI),* El Colegio de México, México, 1977 (Centro de Estudios Históricos. Nueva Serie, 24).

Vargas Ugarte, Rubén, *Historia del culto de María en Iberoamé-*

rica y sus imágenes y santuarios más celebrados, Madrid, 1956.

Vilar, Pierre, *Historia de España*, Crítica, Barcelona, 1981.

Viqueira, Carmen, y José I. Urquiola, *Los obrajes en la Nueva España, 1530-1630*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990.

Wallerstein, Immanuel, *The Modern World System*, 3 vols., Academic Press, Nueva York, 1974, 1980, 1989.

Warman, Arturo, *La danza de moros y cristianos*, Secretaría de Educación Pública, México, 1972 (SepSetentas, 46).

Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, 2 vols., El Colegio de México, México, 1984.

Weisbach, Werner, *El barroco, arte de la Contrarreforma*, Espasa-Calpe, Madrid, 1948.

Wobeser, Gisela von, *La hacienda azucarera en la época colonial*, Secretaría de Educación Pública-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988.

Wolfflin, Heinrich, *Conceptos fundamentales en la historia del arte*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989 (Arte, 1).

——, *Renacimiento y barroco*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1986.

Zavala, Silvio, *Filosofía de la conquista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947.

——, *La encomienda indiana*, Porrúa, México, 1973 (Porrúa, 53).

ÍNDICE

Introducción 7

I. *La tragedia de fin de siglo* 13
Los caminos del autoritarismo 13
El debilitamiento del catolicismo 20
La injusta tributación 25
La mortandad indígena 30
El sacrificio del mundo indígena 34
El fin de las encomiendas 43
La llegada de más advenedizos 49
II. *Los valores de la Contrarreforma* 55
La búsqueda de la pureza 55
Los modelos de castidad y virginidad 61
El código de honor 67
La regeneración de la familia 76
El valor de la sabiduría 87
III. *Las bases de la sobrevivencia* 102
La organización corporativa de la sociedad 103
La nueva caballería 115
Las aspiraciones de nobleza 125
La ciudad como espacio de distinción 136
¿Una revolución económica? 145
IV. *La distribución de los poderes* 161
La fuerza de la magia 162
Las imágenes del orden 166
Los pleitos por la administración de los sacramentos . 171
Abusos y componendas 180
Cacicazgos y compadrazgos 189
V. *Las conductas criollas* 197
El término "criollo" 197
La estructura ambivalente de la personalidad 201
El polémico comportamiento criollo 207
la reinterpretación de la historia 213

Los distintos tipos de criollo 220
La educación jesuita 223
En el camino del barroco y la depresión 230

Epílogo 235
Bibliografía 239
Fuentes primarias 239
Fuentes secundarias 247

Este libro se terminó de imprimir en el mes de mayo de 1999 en los talleres de Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. En su composición, parada en el Taller de Composición Electrónica del FCE, se usaron tipos New Aster de 12, 10:12, 9:11 y 8:9 puntos. La edición, de 2000 ejemplares, estuvo al cuidado de *Amador Guillén*.

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos, en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales

María Alba Pastor

Crisis y recomposición social

Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII

En este libro la autora nos propone una nueva interpretación de la historia social novohispana entre 1570 y 1630. A partir de las características de la crisis general experimentada en la Nueva España a fines del siglo XVI, se analizan las políticas de reorganización adoptadas por la corona española y la Iglesia católica, en el marco del nuevo sistema de ideas y valores culturales, así como de las nuevas conductas sociales y económicas que hicieron posible la recomposición de la cohesión social. Aquí se nos muestra cómo en esa crisis se conjuntaron una serie de fenómenos que anunciaron la fase final del proceso de desestructuración de las antiguas comunidades indígenas y sus tradiciones: los altos índices de mortalidad indígena y las modificaciones en las formas de trabajo y tributación, en la producción minera, agrícola y ganadera, en la tenencia de la tierra y en el sistema legal de encomiendas. Asimismo, como parte de la recomposición social —que se dio de manera paralela a la crisis— se destaca la puesta en práctica de los acuerdos del Concilio de Trento, el apoyo concedido por la corona española al clero secular, el impulso a los valores de la Contrarreforma y la intensificación de la organización corporativa de la sociedad de hermandades, cofradías, órdenes religiosas y de caballería. Todo ello relacionado con una mayor afluencia de inmigrantes europeos y africanos, la ampliación del circuito del comercio mundial —que subrayó la posición central de la Nueva España como abastecedora de materias primas—, así como con la emergencia de una oligarquía e incipiente burguesía y la correspondiente manifestación de nuevas formas de conducta, especialmente criollas.

María Alba Pastor (ciudad de México, 1951) obtuvo el doctorado en historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1996. Ha realizado diversas estancias como investigadora en el Archivo Histórico de Madrid, la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla y el Ibero-Amerikanischen Institut de Berlín, Alemania, entre otras instituciones. Ensayos suyos se han incluido en los libros **Testimonios para la historia del cine nacional** *y* **Aproximaciones al mundo barroco latinoamericano.** *Actualmente forma parte del Sistema Nacional de Investigadores.*

Collage de la Portada: Diana Alaves P. Paulín

9 789681 655518

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Fondo de Cultura Económica